

Historia de los pueblos indígenas de México

El sol y la cruz

Los pueblos indios
de Oaxaca colonial

María de los Ángeles

Romero Frizzi



Miguel Limón Rojas
Secretario de Educación Pública

Carlos Bazdresch Parada
Director General del
Consejo Nacional de Ciencia
y Tecnología

Rafael Loyola Díaz
Director General del CIESAS

Ramón Córdoba Alcaraz
Coordinador de Difusión
y Publicaciones del CIESAS

Carlos Rojas Gutiérrez
Secretario de Desarrollo Social

Carlos Tello
Director General del INI

Carlos Zolla
Director de Investigación
y Promoción Cultural del INI

HISTORIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

DIRIGIDA POR TERESA ROJAS RABIELA Y MARIO HUMBERTO RUZ

EL SOL Y LA CRUZ

LOS PUEBLOS INDIOS
DE OAXACA COLONIAL

María de los Ángeles Romero



Esta colección recibió el III Premio Arnaldo Orfila Reynal a la edición universitaria 1995, otorgado por la Universidad de Guadalajara.

Portada: Mapa zapoteco de Macuilsúchil, 1580. Fotografía tomada de Rene Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, tomo I. El original se encuentra en la Real Academia de Historia, en Madrid.

Fotografía: Jorge Acevedo; Archivo General de Indias; Archivo General de la Nación; Archivo México Indígena del Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM; Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia; Biblioteca Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas en Austin; Ricardo M. Garibay; Library of Congress, Washington; Museo Real de Ontario; Vicente Nísimo; Walter Reuter/Gobierno del Estado de Oaxaca; Teresa Rojas Rabiela; Alfonso Rivas; Pedro Rojas R. y Ma. de los Ángeles Romero Frizzi.
Mapas: Beatriz Méndez
Portada: Luis Andrade

Primera edición: 1996
Producción: Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social

D.R. © 1996 para la presente edición

Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Tlalpan, 14000, D.F.

Instituto Nacional Indigenista
Av. Revolución 1279, Col. Alpes, 01010, D.F.

ISBN 968-496-311-4 (volumen)
968-496-259-2 (obra completa)

Impreso y hecho en México

PRESENTACIÓN

Cuando México se inventó a sí mismo, buscando dotarse de un rostro propio como nación, optó por rescatar su pasado indígena librándolo del oprobio en que, a juicio de historiadores criollos y liberales, lo sumergieron los tres siglos de dominación hispana. Paradójicamente, al mismo tiempo que se exhumaba "lo indio", se luchaba por hacer desaparecer a los indios, pretendido escollo para acceder al progreso.

Así, en una conjunción por demás extraña, tanto el pasado español como el presente indio, las dos vertientes en que se fundaba la joven nación, pasaron a ser zonas negadas. Una historia mutilada, magro principio para sustentar la nacionalidad. Pero las palabras no reflejaban los hechos. A pesar de que la población originaria fue drásticamente diezmada a partir de la conquista española (y en ciertas regiones incluso desde antes, pues las epidemias precedieron a los invasores), y de que no fue sino hasta hace una década poco más o menos que México volvió a poseer una población de ese origen cuantitativamente semejante a la que se calcula para Mesoamérica en el momento del contacto, la presencia indígena ha tenido un enorme peso en la historia del país y en la conformación de ese rostro que hoy consideramos como propio.

Pese a ello, a casi cinco siglos del complejo proceso biológico y cultural desencadenado por la invasión europea, carecemos de una obra de conjunto que recoja y evalúe de manera crítica y sistemática la historia de los pueblos indios que lo habitaron y habitan.

Sin duda uno de los muchos motivos que influyen en tal carencia es el académico. Si bien desde la época colonial, conquistados y conquistadores se preocuparon por dejar registros de corte histórico o factibles de ser empleados con tal fin, el desbalance informativo dificultaba la escritura de una obra global. Hoy, gracias al esfuerzo de investigadores, tanto nacionales como extranjeros, contamos con una base monográfica suficiente para intentar reducir la brecha que existía hasta los años cincuenta entre los estudios de corte arqueológico y aquéllos de textura etnológica, haciendo factible el emprender esta tarea por tanto tiempo pospuesta.

Tender un puente histórico entre el pasado arqueológico y el presente etnográfico permite recuperar esa parte soslayada de la historia de los pueblos indios que es también la nuestra. Implica intentar una relectura de nuestra identidad cultural, siempre cambiante pero fuertemente vinculada a sus múltiples raíces.

Proponer una lectura distinta del pasado no es sólo necesidad académica; conlleva fundamentos políticos y culturales, puesto que la historia oficial, que se ha pretendido única, y la visión que los medios electrónicos e impresos difunden sobre la historia de los pueblos indios en la construcción del devenir nacional, se oculta o minimiza como si hubiesen dejado de existir en el momento mismo en que los europeos arribaron al continente o se les considera, en el mejor de los casos, sólo en función de las acciones que éstos desplegaron; meros receptores de influencias, de "cultura" y de "civilización"; telón de fondo de los afanes de los recién llegados y sus descendientes.

Se señala así que, a la llegada de los europeos, los pueblos indígenas carecían de rueda, de arado, de animales de tiro, de trigo y pan y de un sinnúmero de otros conocimientos técnicos y botánicos propios del Viejo Mundo. Después, al abordar la época colonial, la insistencia parece centrarse en la reiterada renuencia de "los indios" por incorporarse a las nuevas modalidades económicas, en su pretendida indolencia, en su supuesta tosudez por aferrarse al pasado, en su continua actitud "pasiva"; lastre que —según los historiadores oficialistas— arrastrarían hasta épocas próximas, viniendo a convertirse ellos mismos en un lastre para el "progreso" nacional.

En efecto, en tanto que para muchos de los escritores novohispanos los indios seguían siendo un reducto del pasado prehispánico, durante el siglo XIX los liberales los concibieron como baluarte de las inercias más características de la época colonial. Hoy, no falta quien los califique de supervivencias decimonónicas. Siempre a rezago en las corrientes de una escritura de la historia que deja de lado su peculiar manera de vivir la historia.

Esta visión parcial, sesgada y maniquea, carente de fundamentos teóricos y que se desmorona frente a un análisis crítico de la documentación existente, debe ser sustituida por un enfoque científico, objetivo —y no por ello desapasionado— que nos permita examinar el papel real jugado por los pueblos indios en la conformación de nuestro presente, y devolverles el sitio primario y primordial que en él les corresponde.

Tal es el interés que guía la realización de esta Historia de los Pueblos Indígenas de México; obra de síntesis que busca alentar la revisión crítica y señalar problemas aún no resueltos a fin de contribuir a la recuperación plena de la raíz indígena de México; raíz que todavía fructifica en nuestro suelo.

Dos instituciones públicas, el Instituto Nacional Indigenista y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, se propusieron hacer posible esta obra colectiva, y durante los últimos años encargaron a un

grupo de especialistas su redacción. El resultado es a la vez un balance del estado que guarda el conocimiento sobre la historia de los pueblos indígenas de México, donde se advierte que, a excepción de algunos grupos y regiones, tal historia permanece aún por escribirse y no siempre por falta de fuentes sino muy a menudo por el desinterés de los propios investigadores.

La tarea implicó un esfuerzo tan grande como multifacético. La desigual riqueza de las fuentes disponibles y el conocimiento previo acumulado, aunados a la extinción de numerosas naciones indias, los movimientos de otras hacia diversas zonas del hoy territorio mexicano —por causas económicas o políticas—, y la presencia dispersa de otras más en amplias regiones de un “país” cuyas fronteras han sido variadas, provocaron que los resultados no fueran homogéneos en cuanto a grado de elaboración e hicieron prácticamente imposible el emplear una sola unidad de análisis que tomara en cuenta, con idéntico peso, factores ecológicos, culturales, económicos y políticos. La respuesta múltiple y variada de los pueblos originarios de México ante presiones diversas en el tiempo, la forma y el espacio, obliga al investigador a esbozar un acercamiento igualmente plástico y creativo.

Por lo anterior, tocó a cada autor elegir la forma de presentar los resultados obtenidos; de allí que, en el marco de cierta unidad básica que guió el conjunto, cada volumen deba considerarse como una unidad en sí misma. El autor pudo optar por hacer mayor o menor hincapié en la historia o la etnografía, recurrir o no a notas detalladas o remitir al lector a una nota bibliográfica general. Sin embargo, puesto que el destinatario era el público en general, se buscó acompañar los trabajos con un conjunto de documentos que ilustraran y complementaran el texto mismo: recuadros, mapas, gráficos, fotografías, apéndices y grabados, allí donde pudieron obtenerse.

Puesto que, como señalábamos, el devenir histórico de las naciones, pueblos e incluso comunidades indígenas ha sido diverso, consideramos de interés proporcionar también un primer esbozo diacrónico y comparativo sobre determinados aspectos. Es por ello que incluimos algunos textos que pretenden dar una visión global de acontecimientos, actitudes y cifras vinculadas a temáticas y experiencias comunes a los pueblos indios que habitan, o habitaron, el territorio novohispano y mexicano.

Así, se abordarán en dicha subserie, la demografía indígena colonial y decimonónica, la diversa suerte que corrieron las lenguas indoamericanas, el papel jugado por las principales instituciones del gobierno central y por la Iglesia católica en la historia indígena, los avatares experimentados por el derecho consuetudinario frente a las legislaciones, los movimientos de resistencia a lo

largo del periodo que cubre la colección, así como aspectos varios de la vida cotidiana, ritual y festiva.

La obra, que se pretendió global, no puede siquiera considerarse exhaustiva, faltan en ella incluso algunos pueblos, periodos y regiones como los autores señalan explícita o implícitamente, pero confiamos en que tales señalamientos sirvan para llamar la atención de investigadores, en particular indígenas, interesados en subsanar tales carencias o aportar nuevas lecturas de viejos temas.

Pero si bien, vista en conjunto, la colección podría considerarse diversa y desigual, creemos que cumple con el objetivo inicial de brindar elementos para comprender los múltiples y a menudo disímiles procesos históricos que configuraron la realidad de los pueblos indios contemporáneos y, sin pretender necesariamente resolver todas las interrogantes, mostrar el porqué de su diversidad.

En contra de la visión que muchos tienen de los pueblos indios, que corresponde a la imagen distorsionada que los concibe como una entidad homogénea, los distintos trabajos dan cuenta de su enorme y rica pluralidad, modelada tanto por los agentes que históricamente han incidido o buscado incidir en la estructuración de la vida individual y comunal, como por la propia y diversa capacidad de tales pueblos e individuos para seleccionar, adaptar, incorporar, apropiarse o rechazar tales influencias, sean materiales o culturales.

Conjugando las ofertas de "occidentalización" con sus deseos de permanencia, los pueblos indios de México han dado y siguen dando muestras continuas de su peculiar capacidad inventiva; muestras que ilustran los diversos caminos tomados para lograr una nueva configuración de identidades. Se rompen lazos y lealtades al tiempo que otros se recrean; antiguas naciones pasan a privilegiar aspectos comunitarios; algunos grupos desaparecen como entidades culturales o biológicas específicas; otros se diluyen en el mestizaje; algunos de entre ellos cambian sus formas de organización social o alteran sus patrones de subsistencia; otros más enfrentan con las armas los embates de las políticas transculturadoras. Senderos y opciones plurales, e incluso divergentes, que nos muestran que, al no existir "lo indio" como categoría que cancele especificidades, no hay una historia india.

Historias que tienden sus raíces desde lo comunitario, sin dejar por ello de ser historia nacional, las de los pueblos indios son un ejemplo del conglomerado de experiencias que conforman y forman a México; con sus heridas, fracturas, cicatrices y consolidaciones. Repensar y revalorar tal gama de historias nos invita a esbozar una nueva geografía social y cultural que dé cuenta cabal de la pluralidad en que reside la riqueza de nuestra nación: pueblo de pueblos.

Es por ello que, en esta obra colectiva, el lector encontrará diferentes unidades de análisis y enfoques no siempre coincidentes. Sin duda convendrá intentar más adelante nuevas convergencias que faciliten el análisis comparativo en los niveles sincrónico y diacrónico, pero creemos que el inicio de la tarea no debe posponerse más, entre otras múltiples razones porque los pueblos indios de México no son sólo raíz; su presencia física y su legado cultural recorren aún hoy las entrañas del país. Colaborar en el rescate de su memoria histórica, que es también la nuestra, es coadyuvar en la escritura de una nueva historia que nos ataña y comprometa a todos.

Teresa Rojas Rabiela
Mario Humberto Ruz

*Hay que soñar hacia atrás,
hay que remar siglos
arriba, más allá de la
infancia, más allá del
comienzo, más allá de las
aguas del bautismo, echar
abajo las paredes entre el
hombre y el hombre, juntar
de nuevo lo separado.*

Octavio Paz, El cántaro roto

ÍNDICE

Introducción	15
1. El escenario y los actores	21
2. Recorriendo el pasado	45
3. La conquista: 1519-1540	75
4. Un sol sin nombre. Del poder indígena al dominio español	107
5. En busca de un futuro: lo viejo y lo nuevo en la economía	143
6. Un futuro incierto	169
7. La rebelión	195
8. El último siglo	207
Reflexión final	235
Apéndice documental	239
Pleito entre los conquistadores Martín Vásquez y Francisco Maldonado por la posesión del pueblo de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta, 1528	239
Hernán Cortés contra Nuño de Guzmán, Matienzo y Delgadillo, oidores de la Primera Audiencia, sobre los tributos que pagaban los pueblos de Oaxaca, Cuilapan y Etla, 1531 a 1541	241
Carta del obispo de Oaxaca, don Juan de Zárate, dirigida al rey sobre la necesidad de fundar más conventos. Antequera, 1544	242
Carta dirigida al rey por los capellanes de la catedral de Antequera sobre los diezmos de los indios. Antequera, 1560	248

Carta de fray Juan de Córdova al rey, 1559	252
Carta de fray Juan de Córdova al rey, 1560	252
Respuesta del arzobispo de México a fray Juan de Córdova, 13 de febrero de 1560	253
Carta de fray Juan de Córdova respondiendo al escrito del obispo sobre los diezmos que deben pagar los indígenas, 19 de diciembre de 1560	253
Testamento de don Pedro de Mendoza, de San Pedro el Alto, jurisdicción de la ciudad de Antequera, 1599	254
Carta dirigida al virrey duque de Albuquerque por la república de indios de Tehuantepec, 1660	256
Relato de la fundación de los pueblos de Juquila, Talea, Yatoni y Yoxobe, y la llegada de los españoles a la sierra zapoteca, sin fecha	257
Acusación contra Nicolás Contreras, indígena de San Francisco Cajonos, por idolatras, 1684	260
Memoria de todas las fiestas celebradas en el pueblo de San Juan Petlapa durante todo el año según lo que cada fiesta vale, 1763	262
Queja de los principales del pueblo de Santiago Xocotepeque contra su cura y contra su cabecera, Teotlalzingo, jurisdicción de Villa Alta, 1763	266
Carta de venta de un terreno en el poblado zapoteco de San Bartolomé Zoogocho, 1703	269
Carta de Juan López, indio tributario del pueblo de San Juan Yae, quejándose del subdelegado, 1776	271
El pueblo de Talea explica los problemas que tiene para reconstruir su iglesia, debido a que parte de su dinero lo tuvo que depositar en el Banco de San Carlos, 1789	274
Glosario de voces indígenas, arcaísmos y términos poco usuales	277
Bibliografía	283

INTRODUCCIÓN

Muchas personas recorren los caminos de Oaxaca sin observar los pueblos ubicados en sus orillas. Acaso alguien comente que se trata de pueblos pobres y aburridos o, incluso, no faltará quien piense que ahí vive gente pasiva, carente de iniciativa. Quizás otros los verán folclóricos y como parte del atractivo turístico. Sin embargo, esos pueblos ocultan al mismo tiempo que una historia dramática, una vida plena.

Siempre que se visita una comunidad, una fiesta acaba de concluir y otra está por venir. Son festividades dedicadas a los santos patrones de los pueblos; los campesinos interrumpen sus labores cotidianas en sus sembradíos, en sus tejidos de palma o algodón, para presenciar la danza que, ahora, se interpreta con una indumentaria compuesta de pantalones de mezclilla, zapatos tenis y plumas pintadas de colores. Acuden a escuchar la música de la banda, a rezar al santo patrón o bien, a bailar al son de los nuevos y ruidosos grupos musicales.

Las páginas que siguen intentan descubrir la historia que el paisaje encierra: ¿por qué hoy se siembra trigo en el valle de Nochixtlán?, ¿acaso los indígenas ya no prefieren sembrar su maíz?, ¿por qué se construyó en Yanhuítlán ese templo gigantesco que se divisa aun a muchos kilómetros antes de llegar?, ¿por qué esta tierra se ve rojiza, anaranjada y arañada por los años?, ¿qué provocó la erosión? y si esto es lo que podemos observar en la orilla del camino hacia la Mixteca; ¿qué vida ocultan las montañas que se ven a la distancia? lugares a los que hay que llegar por tortuosos caminos de terracería. ¿Qué hay más allá?, ¿cuál es la historia de esos pueblos, de sus templos, de su música, qué narran sus paredes, las notas de la banda?, ¿dónde está el rostro indígena de Oaxaca?

En este libro describiré, apretadamente, una historia bastante compleja, cuya duración abarca casi 300 años; es decir, de la llegada de los conquistadores españoles a Oaxaca, en las primeras décadas del siglo XVI, a la víspera de la guerra de independencia, ya iniciado el siglo XIX. El texto conducirá al lector desde los últimos momentos del mundo y pensamiento prehispánicos hasta los albores de las ideas ilustradas y racionalistas que precedieron a la modernidad. Ésta es la crónica que habla de los vencidos, de los pueblos que fueron derrotados en una vasta región del sur de México.

A punto de concluir el siglo XX, en el actual estado de Oaxaca viven más de un millón de hombres y mujeres descendientes de la población originaria y yo, que no soy indígena, me atrevo a escribir esta narración; en fin, cosas también de la historia que los ha privado, hasta ahora, de la posibilidad de estudiar, conocer y analizar su propio pasado. El único derecho que me asiste es el haber vivido en esta tierra durante más de 20 años, gran parte de ellos entre libros antiguos y expedientes empolvados, tratando de entender los hechos y procesos que convirtieron a aquellas civilizaciones de Monte Albán, Mitla, Yucuita, Cerro de las Minas y muchas otras, en los pueblos campesinos que hoy podemos observar.

Durante este tiempo he analizado acontecimientos aparentemente incompatibles. Por una parte, he escuchado y estudiado, cientos de veces, datos sobre el opresivo régimen colonial que se estableció en el siglo XVI y que transformó a zapotecos, nahuas, mixtecos, mixes, chinantecos y todos los demás pueblos indígenas de México, en individuos carentes de voluntad, forzados a trabajar para el extranjero, a aceptar una ley y una religión que no era la propia. Por otro lado, en medio de un sin número de problemas económicos y culturales que no hay que minimizar, he observado y conocido una gran vitalidad. Pueblos que ofrecen respuestas aguerridas a las órdenes de las autoridades federales cuando afectan aspectos que ellos consideran esenciales; gente con una enorme capacidad creativa para aprender no sólo su lengua materna sino el español, el inglés y el francés, que son capaces de desarrollar actividades económicas, que si bien están vinculadas al turismo, los ayudan a preservar su modo de vida. Por supuesto, no es de soslayar la situación de aislamiento, miseria, migración, analfabetismo, conflictos intracomunales y otros

problemas que afectan a la población; sin embargo, debemos darles su justa dimensión.

De alguna forma, este trabajo es mi respuesta a esta aparente contradicción. ¿Cómo es posible que hoy los pueblos de Oaxaca luchen por lo que consideran importante, mientras que en otro tiempo aceptaron todo lo que les impusieron? Esto no tiene sentido, en especial si consideramos que el Estado colonial, no obstante todos sus aspectos discriminatorios y contar con la Iglesia como institución homogenizadora de la ideología, tenía menos recursos que el actual Estado mexicano apoyado por instituciones y aparatos ideológicos de verdadero impacto como la escuela, la televisión y la radio. Uno de los objetivos que persigue esta colección sobre los pueblos indígenas es, precisamente, el de presentar el estado en que se encuentra el conocimiento sobre el tema, de manera accesible al lector no especializado. He tratado de cumplir con este cometido, pero también he aprovechado la ocasión para comunicar mis dudas y las ideas que durante mucho tiempo he venido mascullando. Mi búsqueda en el pasado está guiada por las interrogantes del presente, pero no sólo ellas me han conducido. Antes de continuar debo explicar algo más. Gran parte de lo escrito sobre los años de dominio colonial ha intentado aclarar lo que entonces sucedió, atribuyendo a los españoles un poder sin límite. De acuerdo con esta visión, los conquistadores pudieron hacer con la población autóctona todo lo que quisieron: los obligaron a pagar un tributo oneroso, aumentándolo cuantas veces lo consideraron necesario; los colonizadores introdujeron las formas políticas traídas de Castilla y forzaron a los indígenas a respetar y obedecer las leyes que ellos dictaron y, sobre todo, a adoptar la religión católica. Es cierto que los españoles trajeron de su tierra natal, junto con su pensamiento cotidiano, sus utopías, anhelos y crueldades, así como un catolicismo lleno de santos, vírgenes y procesiones; que trasladaron la organización política de sus cabildos en los puestos de gobernador, alcaldes y regidores. También es cierto que utilizaron a cientos de indígenas para construir sus casas y sus templos, que los cargaron con mercancías y los usaron para su propio enriquecimiento. Es verdad que trataron, en muchos casos utilizando la fuerza, de imponer sus instituciones en las sociedades nativas, pero a cada paso que dieron debió de existir

una contraparte india, incluso en los peores momentos: en las batallas que asolaron a las ciudades, en los trabajadores que fueron forzados y en las devastadoras epidemias traídas por el conquistador. Hasta ahora, el indígena aparece en la historia como el sujeto explotado o el rebelde ocasional, pero fue más que eso. Fue actor en la derrota, capaz de preservar su cultura y de realizar adaptaciones profundas para sobrevivir como nación.

Debo confesar, sin disimulo, que deseo descubrir las decisiones cotidianas, aparentemente intrascendentes, que los indígenas adoptaron, día con día, para conservar su modo de vivir y su futuro; pero también quiero encontrar las razones que, desde el lado de los vencidos, ayudaron a construir el poder de los dominadores. Pareciera un motivo oscuro y despreciable; pero no es así. Por el contrario, pretendo desnudar la responsabilidad propia en la construcción de la historia, la pasada y la futura, la indígena y la mestiza. Durante los años coloniales, los indígenas no carecieron de voluntad, tampoco estuvieron incapacitados para tomar determinaciones. ¿Qué decisiones tomaron sus dirigentes, cuál fue su pensamiento, su filosofía, sus intereses, sus rivalidades y sus errores? Con nuestros escritos hemos construido un sistema colonial más poderoso del que en realidad existió. Hemos escrito una historia sin actores, dando por supuesto que los logros fueron de los españoles. Ellos construyeron los templos que hoy vemos, los del siglo XVI y los siguientes. Ellos ordenaron sembrar el trigo, ellos introdujeron el ganado que erosionó la tierra, en fin, ellos hicieron lo que quisieron. ¿Cómo lo lograron? La respuesta que los pueblos indígenas ofrecieron a la conquista y al sistema colonial, discurrió desde la oposición total y violenta hasta la franca colaboración y entre ambos extremos existieron muchas opciones. Las reacciones dependieron de los intereses y preocupaciones de los grupos de poder; asimismo, de los deseos, los temores y las determinaciones colectivas; pero unas y otras tuvieron una base común: el pensamiento y los conceptos esenciales de la cultura mesoamericana. Durante los 300 años que duró el dominio español, la población sometida tuvo que adaptarse a sus presiones; pero también pudo hacer propio lo ajeno, manipularlo, transformarlo e, incluso, utilizarlo en provecho propio. Pensar que los indígenas de Oaxaca pagaron tributo al conquistador, construyeron sus casas,

adoptaron el catolicismo, utilizaron el alfabeto latino, nombraron a sus autoridades conforme a los cargos del cabildo castellano y fueron a los juzgados novohispanos, sólo porque el español así lo impuso, es negarles su papel en la historia. En otras palabras, se trata de descubrir los mecanismos profundos que hicieron posible el sincretismo que ahora observamos en la sociedad indígena contemporánea. Descubrir el pensamiento mesoamericano durante los siglos novohispanos no es tarea fácil, por el contrario, raya en el atrevimiento; pero espero que el esfuerzo, al tratar de elaborar otra visión de la historia, valga la pena. Para reconstruir el pasado contamos, principalmente, con los expedientes de los juzgados coloniales y ellos, por su carácter judicial y español, ocultan en un grado considerable las razones indias.

Para acercarme a ellas he contado con la amistad inapreciable de muchos dirigentes e intelectuales mixes, zapotecos y mixtecos. Estoy en deuda con Floriberto Díaz, del que siempre conservaré su recuerdo; con Juana y Teresa Vázquez y "Papá Ché", José Luis, Arturo y Camilo Toribio Vázquez, Joel Aquino y todos los amigos de Yalalag; con Sofía Robles, Virginia Pérez Díaz, Adelfo Regino Montes, Hugo Aguilar y los demás integrantes de la organización Servicios del Pueblo Mixe; con Anita Downs, Raúl Alavéz y Juan Julián Caballero, intelectuales del pueblo mixteco, así como con las religiosas del CEDIPIO (Centro Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca): Minerva, Toña, Lupita, Cuca, Ángeles, Quina, Estela y las demás, cuya residencia y convivencia en las comunidades me ha enriquecido. Por supuesto que la interpretación es, en su totalidad, de mi responsabilidad, tanto en sus aciertos como en sus errores; mis amigos tendrán materia de discusión, crítica e incitación para que escriban su propia versión de la historia.

También he acumulado deudas con muchos de mis compañeros antropólogos e historiadores, especialmente con Nancy M. Farriss y Arturo G. Miller por las ideas que durante tanto tiempo hemos compartido; con Ronald Spores, Alejandro de Ávila, Mario Humberto Ruz, Teresa Rojas Rabiela, Regina Schondube y muy especialmente con Manuel Esparza. Asimismo, las siguientes instituciones hicieron posible, con su apoyo, la realización de este trabajo: el Centro Regional de Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e

Historia, la Fundación John Simon Guggenheim, The National Endowment for the Humanities y la Fundación Paul Getty.

No puedo terminar esta introducción sin dedicarle algunas palabras a un querido amigo, Floriberto Díaz. Cómo me hubiera gustado que él hubiera leído este libro, cómo hubiera querido que lo criticara y me dijera si la historia sirve para cambiar el rumbo de la historia. Esto ya no es posible, sólo queda en mí la memoria de la última vez que platicamos; siempre tuve la intención de regresar y empaparme de sus planes, de sus ideas sobre la autonomía indígena, de su proyecto para establecer una Comisión Nacional de Derechos Indígenas, para desarrollar una educación con contenido indio, una economía adecuada a los mixes, a los zapotecos y a Oaxaca. Cuántas cosas se quedaron inconclusas, cuántos planes interrumpidos. Queda ahora a los jóvenes, a Sofía, a Adelfo, a Vicki, a Hugo y a todos los que no conozco, continuar la lucha por un futuro pleno y digno para la nación mixe, para todos los pueblos indígenas y para un México verdaderamente pluricultural. Para mí queda el recuerdo de haber conocido a un gran luchador de los derechos humanos y el inmenso honor de haber sido su amiga.

1. EL ESCENARIO Y LOS ACTORES

TIERRA DE MONTAÑAS

*¿acaso yo no estoy sin árboles
y sin memoria de esos árboles
que según dicen
ya no están?*

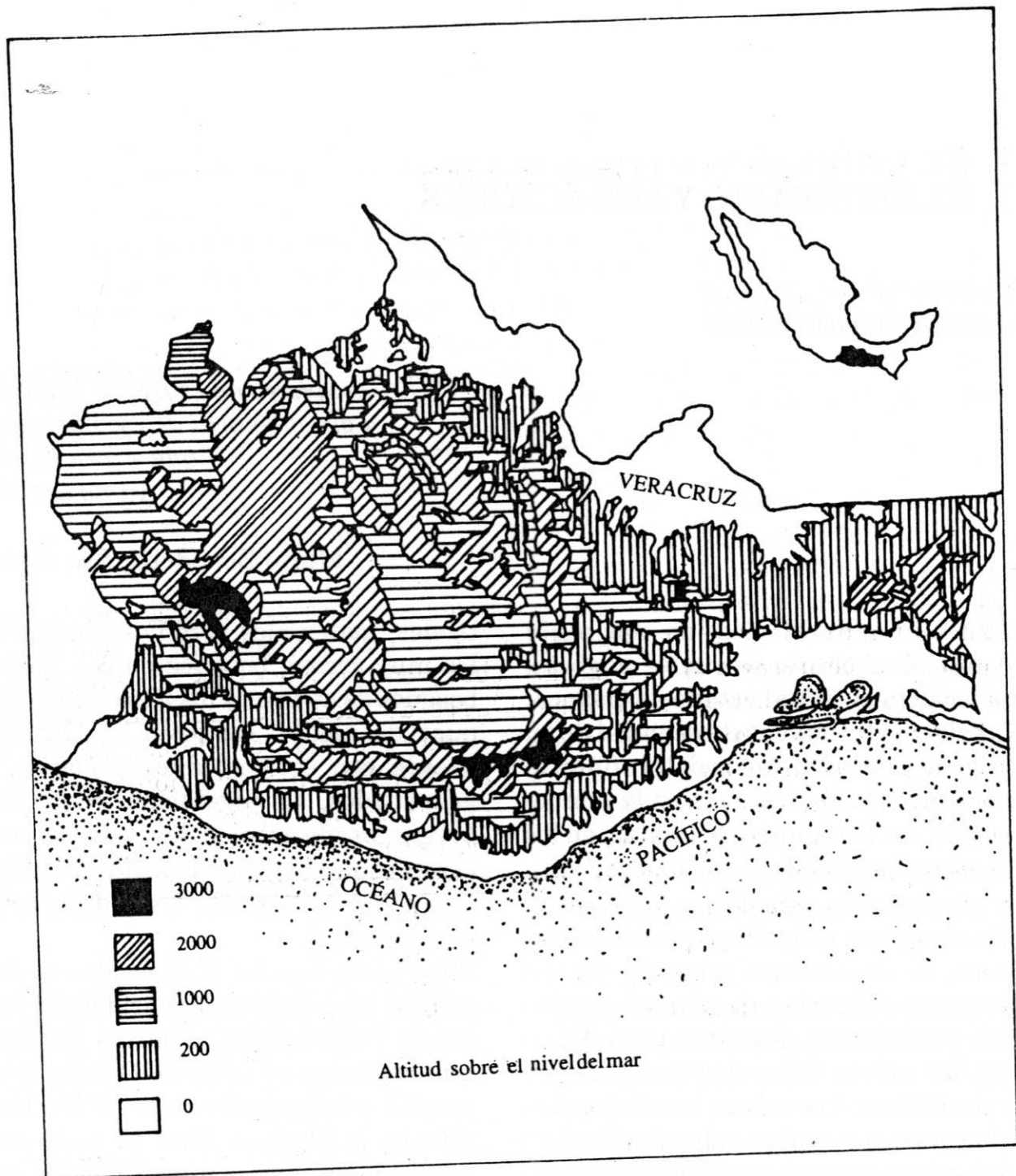
Mario Benedetti, *Eso dicen*

En el sur de México, en esa parte donde el territorio se vuelve angosto, se localiza el actual estado de Oaxaca: las sierras forman parte esencial de su paisaje y de su historia; determinan el curso de los ríos, influyen en la temperatura, en el régimen de lluvias, en los tipos de vegetación y, en un grado importante, en la vida de sus habitantes. En el espacio geográfico que ocupa Oaxaca, se encuentran cerca de 10 mil especies diferentes de plantas y todos los ecosistemas descritos para México: las selvas húmedas (bosques perennifolios); las selvas semihúmedas (bosques tropicales subcaducifolios); las selvas secas (bosques tropicales caducifolios); los bosques espinosos, pas-

tizales, matorrales xerófilos (matorrales muy secos); bosques de coníferas, bosques de encinos y los increíbles bosques de niebla. La costa de Oaxaca cuenta con esteros, dunas, playas y acantilados, su vegetación puede albergar, desde árboles de maderas preciosas como el palo de Brasil y la caoba, hasta los manglares, los palmares y las sabanas.¹

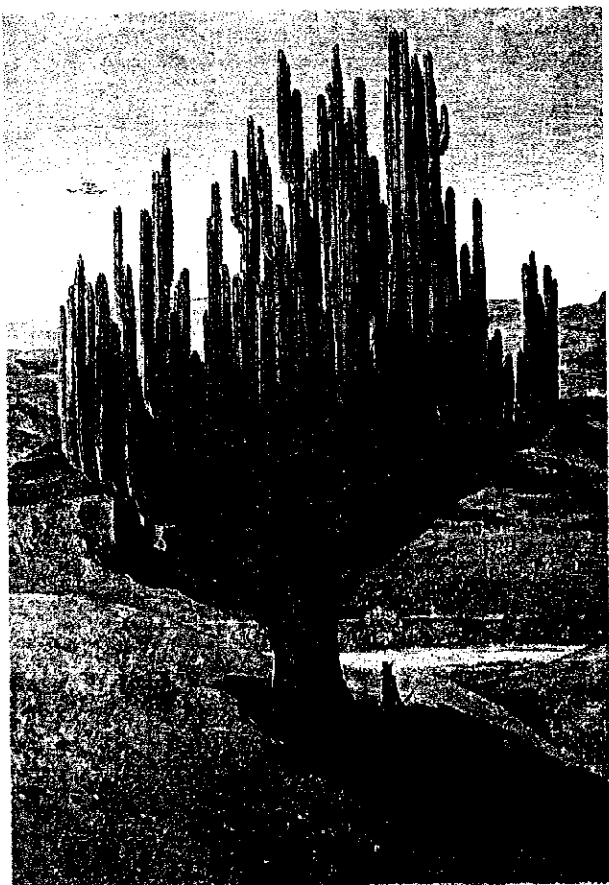
Muy pocas son las tierras planas del estado: las planicies semiáridas del istmo de Tehuantepec cubiertas por bosque espinoso, el valle de Oaxaca y el mucho más pequeño valle de Nochixtlán en la Mixteca Alta. El resto son montañas y sólo en unas regiones, como en la Mixteca, existen valles inter-

EL ESTADO DE OAXACA





Oaxaca, tierra de montañas. Vista de la sierra zapoteca, camino hacia Villa Alta
(fotografía de Ma. de los Ángeles Romero, 1991)



Uno de los "candelabros" que se pueden observar en la Mixteca Baja, cactácea propia del paisaje (óleo de José María Velasco, 1887, el original se encuentra en el Museo Nacional de Arte)

montanos de pequeña extensión, como el de Achiutla. El valle de Oaxaca, drenado por los ríos Atoyac y Salado, se localiza a una altitud media de 1 550 metros sobre el nivel del mar, y es, básicamente, una tierra de aluvión encerrada entre montañas. Presenta un clima semiárido debido a que los vientos húmedos, provenientes del Golfo de México, al chocar con la Sierra Norte de Oaxaca, pierden humedad. La temporada lluviosa en esta área comprende desde los meses de mayo hasta fines de septiembre, aunque la precipitación es muy irregular, cambia año con año, así como en las distintas subregiones.² Su vegetación debió de haber sido muy variada, cerca del río Atoyac, pero protegido de las inundaciones por pequeñas elevaciones del terreno, existió un bosque tropical, siempre verde, en el que dominaban los sabinos o ahuehuetes (*Taxodium mucronatum*), los sauces (*Salix* spp.) y los árboles del género *Ficus*.³ Las tierras altas del aluvión se caracterizaban por una vegetación menos densa con pastos, cazahuates o palo bobo (*Ipomoea murucoides*), guajes (*Leucaena esculenta*) y mezquites (*Prosopis laevigata*). La zona de pie de monte albergaba, y alberga, un bosque espinoso y ambientes de pastizales y mezquites con una vegetación muy compleja integrada por comunidades de nopales (*Opuntia* spp.), órganos (*Lemnaireocereus*), magueyes (*Agave*) y otros. Conforme el terreno

asciende hacia las montañas y alcanza los 1 800 metros de altitud, crecen densos bosques de encinos (*Quercus* spp.) que aún subsisten en algunas zonas. El manto vegetal hacia del Valle una región con un microclima mucho más húmedo, el cual ha sido transformado, casi en su totalidad, a través de una larga historia de ocupación humana e intenso uso agrícola del suelo, causando el aspecto seco y con poca vegetación que presenta en la actualidad.⁴

El Valle muestra restos de ocupación humana desde aproximadamente 9000 a.C. y es muy probable que pequeñas bandas de cazadores y recolectores comenzaran a experimentar la siembra de semillas desde los 8000 a.C., en particular las de la calabaza y los antecesores del maíz, pues en las cuevas cercanas a Mitla se han localizado restos de polen fósil y diminutas mazorcas con esta antigüedad.⁵ Desde entonces, los sistemas agrícolas se han



Laguna de Chacahua, en la costa de Oaxaca
(fotografía de Ma. de los Ángeles Romero, 1991)

intensificado en estrecha relación con la necesidad de sostener una sociedad cada vez más compleja. La agricultura, en unas zonas del Valle, se desarrolló aprovechando las fértiles tierras de aluvión y la disponibilidad de agua, ya que estas tierras estuvieron surcadas tanto por numerosos arroyos como por el río Atoyac, que hoy permanece seco durante varios meses del año, gozaban, entonces, de aguas permanentes y en el Valle se podían encontrar peces y aves acuáticas. El nivel freático era elevado, lo que permitía el regadío con cántaros y numerosas siembras de humedad que hoy sólo sobreviven en algunos lugares. Las tierras fértiles de aluvión y la existencia de agua permitieron que florecieran importantes ciudades durante la época prehispánica,

de las cuales la más famosa es, sin duda, Monte Albán, con una historia que se prolongó por más de 20 siglos; pero también existieron otras muchas, aunque menos espectaculares, como Yagul, Zaachila y Mitla. Las crecientes del río Atoyac daban origen a una serie de ciénagas y, ya en la época colonial, éstas constituían una verdadera amenaza a la ciudad española de Antequera que se asentaba en el centro del Valle.⁶

Más allá, las sierras cubren la mayor parte de la superficie del estado de Oaxaca; en su territorio convergen dos importantes sistemas montañosos del país: la Sierra Madre del Sur y la Sierra Madre Oriental, que al entrar al estado recibe el nombre de Sierra Madre de Oaxaca o bien, más local-

LOS ANTIGUOS MIXTECOS

“Los caciques tenían sus palacios, con apartamentos para las mujeres esterados con cojines de cuero de leones y tigres, y de otros animales: vestían mantas blancas de algodón, tejidas, pintadas y matizadas con colores, no traían camisas por no conocer el uso de ellas: por zaragüelles traían maxtles, que los castellanos dicen mástiles. Las mujeres también vestían al uso mixteco: todos traían zapatos, o sandalias; usaban anillos de oro, zarzillos en las orejas, bezotes de oro y de cristal en el labio bajero: cabellos largos atados con cintas de cuero hacia arriba, empinados como plumajes: las barbas se arrancaban con tenacillas de oro: preciábanse de ser limpios: tenían jardines de deleites con fuentes para bañarse tarde y mañana.”

José Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 17 vols., Madrid, Academia Real de Historia, 1934-1957, década III, libro III, cap. XII, p. 123.

mente conocida como Sierra Norte. La primera penetra por el oeste y corre paralela a la costa del Océano Pacífico, alcanzando alturas que oscilan entre los dos mil y los 2 500 metros sobre el nivel del mar. Esta cadena montañosa es conocida, regionalmente, como Sierra de Miahuatlán. La Sierra Madre de Oaxaca se inicia hacia el sur del volcán Pico de Orizaba, en el estado de Veracruz, y continúa hasta el norte del istmo de Tehuantepec, lugar donde se une con la Sierra Madre del Sur. Mide 75 kilómetros de ancho y tiene alturas que alcanzan los 3 500 metros, como el Zempoaltépetl, el cerro sagrado de los mixes. Las montañas delimitan la amplia planicie costera del Golfo de México, donde se localiza la región de Tuxtepec, la tierra baja de los chinantecos. La parte oeste de esta sierra bordea el profundo Cañón del Tomellín (500 metros sobre el nivel del mar), que en realidad conforma la región más meridional del valle de Tehuacán, habitado en sus inmediaciones por los cuicatecos. El contacto entre estos dos grandes macizos montañosos da origen a otras sierras menores que corren en dirección suroeste-noreste cubriendo la mayor parte del estado, como es el caso de las serranías de la Mixteca.⁷

La topografía de Oaxaca, unida a su localización subtropical, produce un mosaico de microclimas y microambientes que albergan miles de comunidades de

plantas. La complejidad florística de Oaxaca desafía cualquier intento de clasificación, pero es importante tratar de describirla, aun con el riesgo de caer en la simplificación. Las cimas de las serranías están pobladas de bosques de coníferas y sus pendientes albergan infinidad de asociaciones de plantas. La Sierra Madre de Oaxaca conserva una larga franja de bosque de niebla que serpentea siguiendo una altitud entre los 1 400 y 2 800 metros sobre el nivel del mar. Este bosque crece en zonas templadas, muy húmedas, con una precipitación anual de dos a cuatro mil milímetros anuales y como su nombre lo indica, frecuentemente está cubierto de neblina. En la sierra sur también sobreviven algunos manchones que nos permiten imaginar los antiguos paisajes. La vegetación del bosque de neblina es densa y está compuesta por árboles que alcanzan una altura de 15 a 35 metros, aunque pueden llegar hasta los 60. Tiene lianas y vegetales muy atractivos como los helechos arborecentes, el liquidámbar (*Liquidambar styraciflua*) y la magnolia (*Magnolia schiedeana*). Un rasgo característico de este bosque es la gran abundancia de plantas que crecen sobre las ramas de los árboles, como las epífitas (orquídeas, bromelias, líquenes, musgos y otras).⁸

El bosque tropical perennifolio (bosque de hojas perennes) es prodigioso y exuberante, crece hasta los mil me-

tros de altitud; ocasionalmente alcanza los 1 500 metros sobre el nivel del mar, en regiones donde no falta el agua y nunca se registran heladas. En Oaxaca aún quedan porciones de este bosque, rico en especies, que pueden llegar hasta el millar, en las laderas de la Sierra Norte, mirando hacia el Golfo de México, en su llanura costera y en el norte del istmo de Tehuantepec. En él crece la caoba (*Swietenia macrophylla*), que alcanza una altura de hasta 40 metros; asimismo, son típicos los helechos, existen miles de flores y las plantas trepadoras, como la vainilla, llegan a tener 2.5 metros de altura.⁹ El bosque tropical subcaducifolio se designa así porque presenta características intermedias, de aspecto y requerimientos de clima, entre el bosque anterior y el caducifolio (bosque en el que dominan los árboles de hojas caducas). Se encuentra formando manchones y depende de la existencia de una intensa temporada de lluvias, seguida de una sequía, de cinco a siete meses, pero con elevada humedad atmosférica. La temperatura es alta y no hay heladas. El bosque es denso y cerrado y su altura fluctúa entre los 15 y 40 metros, tiene algunas lianas y plantas que crecen sobre las ramas pero son poco abundantes. Por lo general, la mitad de los árboles, o un poco más, pierde sus hojas durante la época de sequía (de ahí su nombre de subcaducifolio). Se localiza en la ver-

LAS TROPAS DE CORTÉS EN LA CHINANTLA, 1519

"Luego [Hernán Cortés] despachó a un soldado [...] y le envió a una provincia que se dice Los Chinantecas, junto adonde estaban nuestros soldados, los que fueron a buscar minas, porque aquellos de aquella provincia eran muy enemigos de los mexicanos, y pocos días había que tomaron nuestra amistad y usaban por armas muy grandes lanzas, mayores que las nuestras de Castilla, con dos brazas de pedernal y navajas."

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1977, t. I, p. 355.

tiente del Océano Pacífico, hasta los 1 300 metros sobre el nivel del mar.¹⁰ En las tierras de clima cálido, con una larga y pronunciada temporada de sequía, crece el bosque tropical caducifolio, el cual recibe su nombre debido a que sus árboles pierden sus hojas en forma total durante cinco u ocho meses del año. Se localiza, principalmente, en la vertiente del Océano Pacífico y en las serranías de la región oriente del estado. Es típico su aspecto árido y grisáceo durante la temporada de sequía, que contrasta con su verdor durante la época de lluvia. Ahí crecen el guaje, el copaljiote o palo bravo (*Pseudosmodium perniciosum*), la ceiba (*Ceiba*

aesculifolia), el cuachalalate (*Amphipterygium adstringens*), etcétera.¹¹

Una franja de bosque espinoso se localiza en el sur del istmo de Tehuantepec, en los alrededores de las lagunas Superior e Inferior, región habitada por los huaves. Es propio de la tierra caliente y se caracteriza por sus cactáceas, con forma de candelabro, así como los mezquites. Lo integran árboles que dejan caer sus hojas durante la temporada de sequía y otras especies que permanecen siempre verdes.¹²

En la sierra las pendientes suelen tener una gran inclinación, el drenaje de los suelos es rápido y el clima y la vegetación cambian con la altura. Un pueblo serrano puede tener desde tierras frías, en los 2 500 metros sobre el nivel del mar, con temperaturas medias de 15 grados, o incluso menores,

hasta tierras calientes a los 800 metros, con temperaturas anuales, en promedio, superiores a los 25 grados.¹³ El clima, la precipitación y el tipo de suelo cambian de un paraje a otro, creando una inmensa variedad de plantas y cultivos. En las serranías, los valles son casi inexistentes; por lo general, donde termina una ladera comienza otra pendiente y el agua de los ríos corre encerrada entre cañadas y salvo por pequeñas playas o reducidos valles intermontanos no sirve para el riego.

A lo largo de la costa del Océano Pacífico las montañas descienden hacia el mar formando una planicie angosta, con excepción de la zona de la Mixteca de la Costa, donde se ensancha, y del extremo sureste, donde se encuentran las tierras bajas del istmo de Tehuantepec. La región de la costa —en los actuales distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla—, se divide en la planicie, los lomeríos y el pie de monte, donde el terreno comienza a ascender hacia la sierra. La temperatura en esta región es, por lo general, bastante alta, fluctuando anualmente entre los 20 y los 28 grados centígrados, en ella dominaban los bosques tropicales subperennifolio, caducifolio y espinoso. En la planicie costera existen también áreas de sabana, cuyo origen se discute si es debido a la actividad humana —al uso del fuego para quemar los desechos orgánicos y preparar la

LOS MIXES

“Son arrogantes, altivos de condición y cuerpo, y todo lo dice el tono de la voz con que hablan, siempre a gritos y aunque los más atribuyen esta ruidosa articulación a su natural desmedido y enojoso, he advertido que lo intratable de las sierras les ha hecho la costumbre natural de las vocerías.”

Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, México, Porrúa, 1989, t. II, p. 146.

tierra para nuevas siembras y también para estimular la formación de retoños tiernos de pastos que sirvan al ganado— o es, simplemente, causa de la naturaleza del suelo y el drenaje de las aguas pluviales.

Los manglares de los esteros son muy llamativos por estar integrados por especies arbóreas adaptadas a suelos lodosos e inundados; son uniformes en su aspecto florístico (los *Rhizophora* son los más comunes y se caracterizan por sus raíces largas, zancudas y arqueadas que se fijan en suelos cubiertos por agua), pero albergan una fauna muy variada.¹⁴

Éste es el escenario en el que se ha desenvuelto, a través de cientos y miles de años, la vida de los pueblos indios de Oaxaca. Esto, que es hoy un obstáculo al desarrollo de cultivos comerciales —la diversidad ecológica, los cambios bruscos en el terreno, las tierras inclinadas— fue en el pasado, para aquellas poblaciones, un reto y una riqueza. Actualmente, hay pueblos que utilizan una variedad de 87 especies de plantas comestibles y en sus huertos y solares otras 60 especies diferentes.¹⁵ Un mismo poblado puede emplear hasta cuatro variedades de maíz, unas en las tierras frías, otras en la tierra caliente.¹⁶ Oaxaca conserva un arsenal genético en sus variedades de maíz. La diversidad de cultivos, de plantas y animales recolectados y la enorme dificultad para



Paisaje de la Chinantla, en el norte del estado de Oaxaca (fotografía de Ricardo M. Garibay, 1994)

lograr las cosechas en esas tierras inclinadas, así como la gran dependencia de un impredecible régimen de lluvias son aspectos que han influido de forma decisiva en la vida de los pueblos indios de Oaxaca. Hombres y mujeres se han adaptado a este medio que los rodea, la estrecha relación con su tierra ha ido más allá de las siembras, los cultivos o la recolección; ha



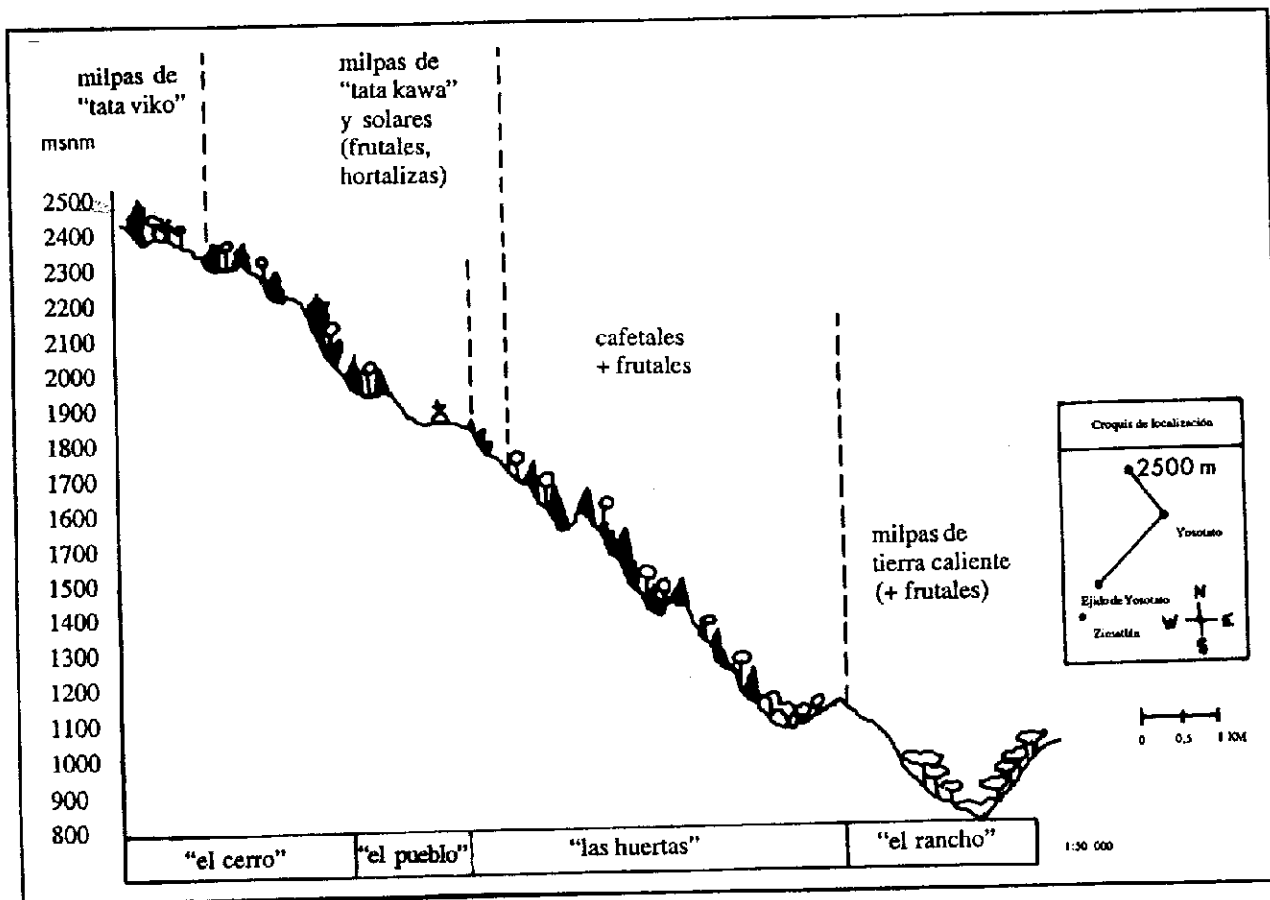
*Paisaje de la
región huave,
en la costa
oaxaqueña
(fotografía de
Ma. de los
Ángeles
Romero, 1991)*

favorecido las relaciones económicas entre una y otra región por medio del comercio y el intercambio y ha permeado las ideas que han dado un sentido a su existencia.

TIERRA DE "PUEBLOS INDIOS"

El aspecto humano es, en Oaxaca, tan complejo como su orografía. En términos generales suele decirse que, en la actualidad, habitan en la entidad 16 grupos indígenas: amuzgos, chatinos, chinantecos, chocholtecos, chontales,¹⁷ cuicatecos, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, mixtecos, nahuas, popolo-

cas, triquis, zapotecos y zoques.¹⁸ Sin embargo, esta división así como los nombres con los que los denominamos, presentan varios problemas. Los indígenas reivindican, actualmente, el uso de nombres libres de las imposiciones de otros grupos, desde los mexicas en la época prehispánica hasta los utilizados por antropólogos y lingüistas. Los mixtecos se llaman a sí mismos *tay ñudzahui* o "gente del lugar de la lluvia", los chochos o chocholtecos se llaman *ngigua*, cuyo significado aún no definen.¹⁹ Los mixes se autodenominan *ayuuk jaay* o "gente de la lengua sagrada" (*a*: lengua, *yuuk*: sagrado, *jaa'y*: gente); los triquis, a su vez, se



Uso de suelo y espacios geográficos en el pueblo de Yosotato, en la sierra mixteca
(Esther Katz, "Prácticas agrícolas en la Mixteca Alta", en Teresa Rojas [coord.],
Agricultura indígena: pasado y presente, México, CIESAS, 1990, p. 258)

llaman *nanj ni'in que*, cuyo significado es "palabra completa"; los huaves se autodenominan *ikoots* y los chatinos se refieren a su región como *Cha'lyuu* o Tierra de la Palabra.²⁰ La situación de los zapotecos es más complicada debido a una historia muy compleja y mal conocida, a la magnitud del grupo y a la extensión geográfica que habitan. Los zapotecos del istmo de Tehuantepec se llaman *binnizá*, pero los

zapotecos de la Sierra Norte se encuentran divididos en varios grupos: netzichos o zapotecos del Rincón, cajonos, zapotecos serranos y bixanos y cada uno tiene su propio nombre en su lengua.²¹

Así, la clásica separación en 16 pueblos simplifica la realidad, porque la lengua como el principal indicador de lo indio olvida otros aspectos importantes de la identidad. Un pueblo no

puede reducirse a su lengua. Por otro lado, se han creado separaciones arbitrarias como la existente entre zoques y mixes. Estudios en curso están mostrando que forman una sola familia lingüística; la situación de los popolocas del sur de Puebla y los chocholtecos es la misma.²²

En la literatura antropológica es común referirse a la población original de América como grupos étnicos o grupos indígenas, pero ahora ellos mismos están reclamando ser nombrados "pueblos indios".²³ El concepto "pueblo indio" es reconocido por el derecho jurídico internacional e implica territorio, lengua, historia, conocimientos y lugares sagrados. Los pueblos indios utilizan este término en la lucha por la reivindicación de sus "derechos humanos" y en sus movimientos de autodeterminación.

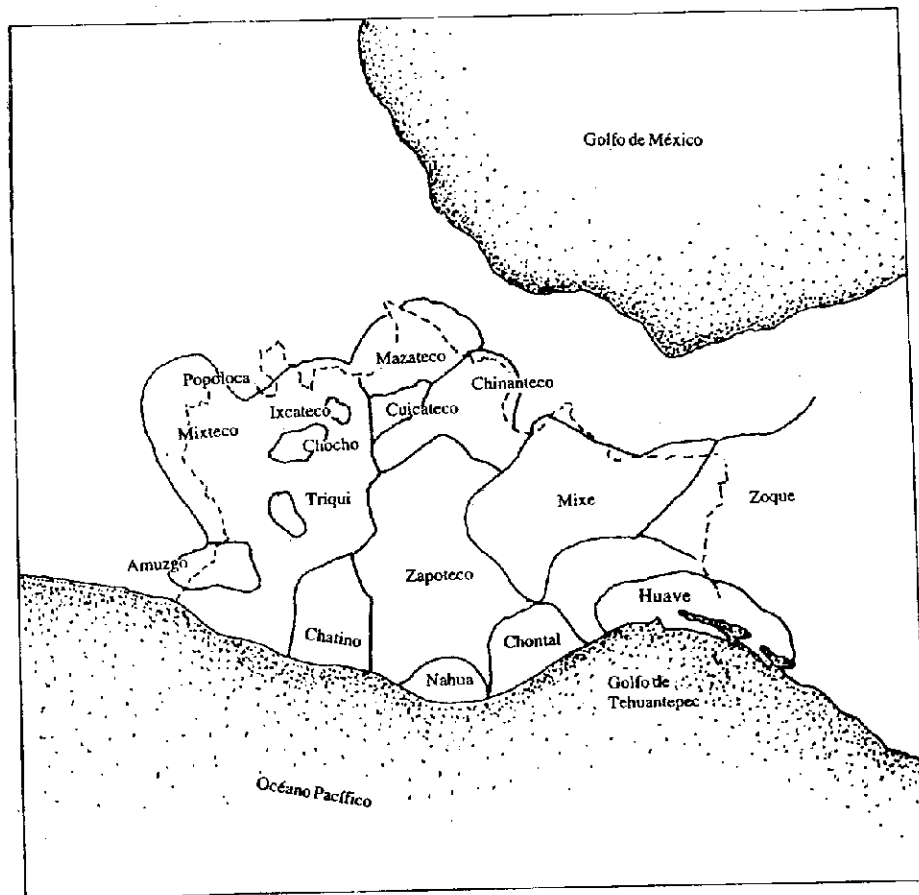
La situación actual de estos pueblos indios es sumamente complicada. La lengua de algunos de ellos, como el ixcateco, está en proceso de extinción, debido a que quedan muy pocos hablantes, pero ello no implica que hayan desaparecido puesto que pueden conservar otros elementos de su cultura original. También debemos recordar que, desde el punto de vista lingüístico, decimos, por ejemplo, zapoteco y no nos estamos refiriendo a una lengua, ya que no existe un solo idioma zapoteco, sino a una familia de lenguas zapotecas, y lo mismo ocurre con

el habla de los demás pueblos indios oaxaqueños.²⁴

Oaxaca es el estado con el porcentaje más alto de hablantes de lenguas indígenas: el 19.3 por ciento del total nacional vive en Oaxaca y de la población del estado, el 43 por ciento habla una lengua nativa de acuerdo con el censo de 1990.²⁵ De las 16 familias de lenguas indígenas de Oaxaca, dos de ellas, el mixteco y el zapoteco, son las que cuentan con el mayor número de hablantes: los zapotecos eran, según el propio censo de 1990, 341 500 hablantes mayores de cinco años de edad y los mixtecos 239 400, mientras que otras, como el amuzgo, el triqui o el chocholteco, son lenguas que se hablan en muy pocas comunidades. Por ejemplo, el chocholteco todavía se habla en Santa Catarina Ocotlán; Nativitas, del municipio de San Juan Bautista Coixtlahuaca; San Pedro Buenavista; Monteverde y en menor grado en otras comunidades.²⁶

El actual estado de Oaxaca se conformó en el curso del siglo XIX, siguiendo viejas delimitaciones coloniales. Sin embargo, las fronteras de los pueblos indios rebasan en varios puntos los límites de la entidad. Los mixtecos se extienden sobre los estados de Guerrero y Puebla; los amuzgos se localizan en Oaxaca y Guerrero, mientras que los zoques se reducen a unos pocos pueblos al este del estado de Oaxaca, siendo más importantes en Chiapas, Vera-

REGIONES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA



- Límites actuales del estado de Oaxaca
- Límites aproximados de las regiones indígenas



*Mujer amuzga
de Zacatepec
(fotografía de
Jorge Acevedo)*

cruz y Tabasco. Asimismo, es probable que los chinantecos y mazatecos del norte del estado, hayan rebasado, antiguamente, las delimitaciones estatales extendiéndose por la llanura costera. A menudo nos preguntamos si los zapotecos, mixtecos y demás pueblos indios mesoamericanos tuvieron una identidad como tales. Resulta difícil imaginar que quienes hablaban una misma lengua, en un mar plurilingüístico, no sintieran entre sí mayor afinidad y no hay que olvidar que la diversificación interna de las familias lingüísticas se ha acentuando con el tiempo. Además, debieron existir formas de relación e identificación distintas a las actuales y, obviamente, a las occidentales, como la visita periódica a lugares sagrados y la concurrencia a los mercados regionales, acciones que tejían lazos de identidad y comunicación entre pueblos distintos. A juzgar por los documentos históricos, tengo la impresión de que, para aquella gente, lo básico en su vida no era sentirse miembro de un grupo de asentamientos con la misma lengua, sino pertenecer a un linaje, a un grupo de parientes descendientes

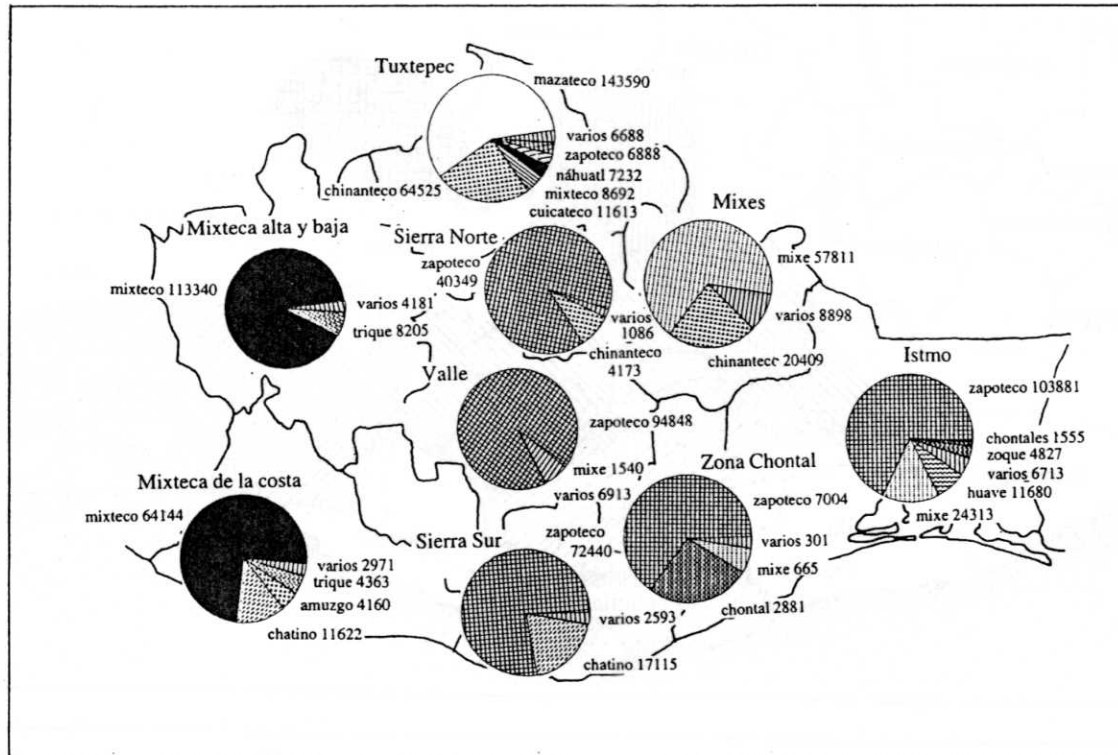
de un antepasado mítico común con derechos sobre un territorio; aunque en realidad es muy poco lo que sabemos del sistema de parentesco de Oaxaca en tiempos históricos, ya sean prehispánicos o coloniales. Los trabajos etnográficos muestran importantes variantes de un pueblo a otro. En general, carecemos de información y las investigaciones históricas realizadas han privilegiado el estudio de la sociedad prehispánica usando la categoría de estamentos.²⁷ Esto es, consideran a la sociedad dividida en capas rígidas, la "alta aristocracia", la "nobleza" y los campesinos o comuneros, con muy poca o ninguna movilidad entre ellas. Sólo que estos términos esconden la base de la organización social indígena porque entre la "nobleza" india existían linajes y quizás también entre los campesinos, o podía ser que dirigentes y comuneros pertenecieran al mismo grupo de parientes. La popularidad de aquella forma de ver la organización india, se debe a que los españoles la describieron así, pues su sociedad sí estaba organizada en estamentos. Los conquistadores aplicaron su jerarquización en catego-

LA SIERRA DE LOS MIXES

"Los montes seguidos unos tras otros, tenían en barrancas profundas sus habitaciones, entre selvas que sacude el viento y entre arroyos que se precipitan en raudales."

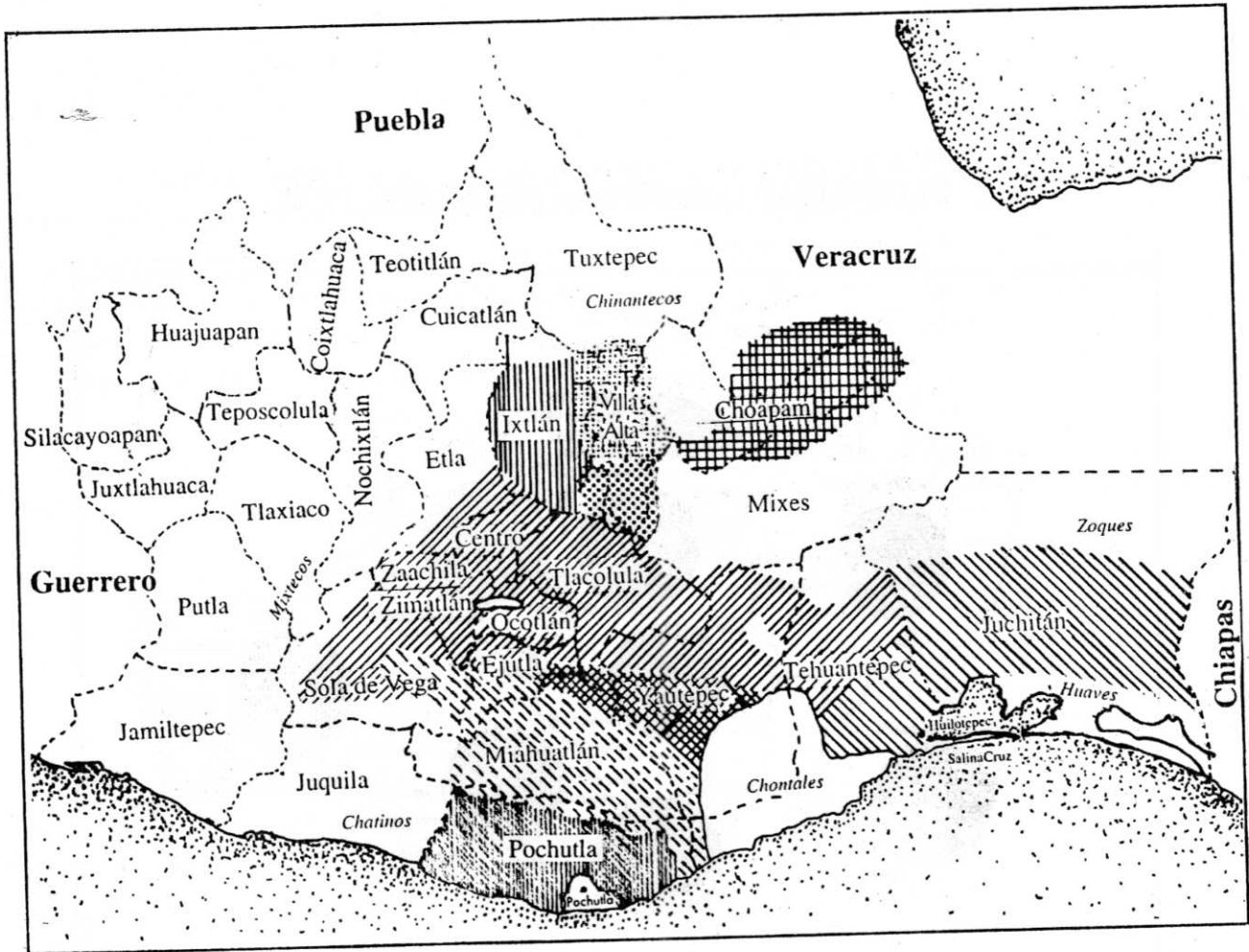
Burgoa, *op. cit.*, t. II, p. 147.

PLURALIDAD LINGÜÍSTICA DE OAXACA, 1990



En este mapa el estado de Oaxaca ha sido dividido en nueve zonas para mostrar cómo los hablantes de una lengua indígena no ocupan una región con una frontera definida. Aunque en cada región predomina un idioma, en todas podemos observar la presencia de hablantes de otras lenguas (el mapa toma a la lengua como indicador, ya que se basa en los datos de idioma del Censo de 1990).

LA FAMILIA LINGÜÍSTICA ZAPOTECA



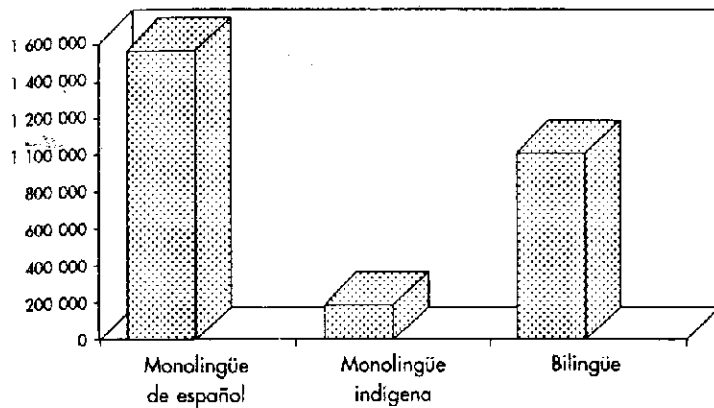
ZAPOTECOS DEL NORTE

-  Serranos
-  Rincón Netzichos
-  Bixanas
-  Caxonos
-  Zapotecos del Valle
-  Zapotecos del Istmo

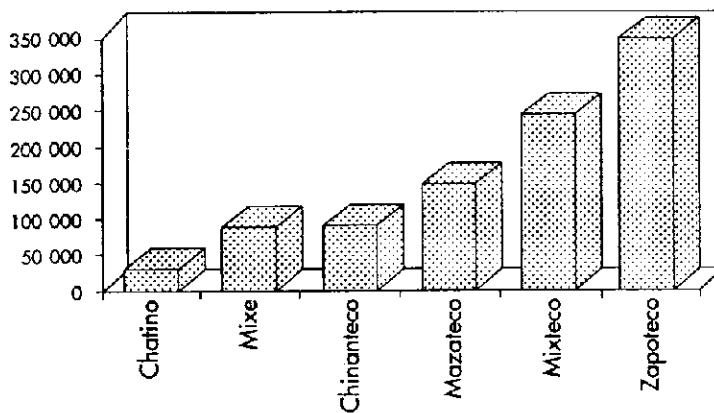
ZAPOTECOS DEL SUR

-  Lachigiuri
-  Logueche
-  Loxicha

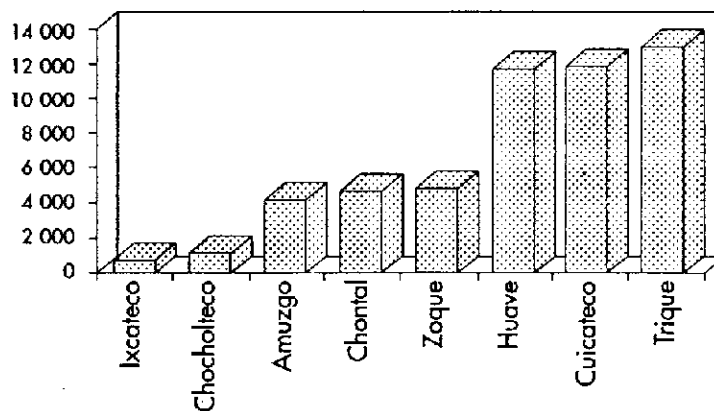
FUENTE: *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1969, vol. 7, part. 1, p. 330



Población mayor de cinco años del estado de Oaxaca, 1990 (FUENTE: IX Censo general de población y vivienda, México, INEGI, 1990)



Hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, 1990 (FUENTE: IX Censo..., op. cit.)



Hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, 1990 (FUENTE: IX Censo..., op. cit.)



Chinantecos
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, 1940-1946,
núm. 988/0621)



Triqui de Chicahuaxtla
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, 1940-1946,
núm. 989/4095)



Chatina de Yaitepec, Juquila
(Archivo México Indígena del IIS/UNAM,
1961, núm. 988/0414)

rías a las sociedades existentes en la tierra que descubrieron.

Hablar de linajes como base de la sociedad indígena del Oaxaca precolonial, es resultado del análisis de documentos coloniales escritos en lenguas indígenas, principalmente testamentos. Aunque aún existen muchos vacíos por llenar y se requieren estudios detallados para cada región, las investigaciones realizadas hablan de la importancia de los linajes como base de la sociedad. Éstos conformaban el

fundamento sobre el cual se construían estructuras sociales y políticas más complejas. Estos linajes o grupos de parientes podían integrar barrios en el interior de un poblado y en otros casos un solo linaje unía a varios poblados que hablaban un mismo idioma y se consideraban descendientes de un antepasado común, como sabemos que ocurría entre los cuicatecos, y tal vez sea también el caso de los netzichos, los cajonos y los demás zapotecos de la Sierra Norte. En la Mixteca, la si-

Mujer mixe
(Archivo México
Indígena del IIS/UNAM,
1940-1946, núm. 989/2177)



tuación debió de ser muy complicada y parecería que las ciudades-Estado de fines de la época prehispánica estuvieron formadas por varios linajes: unos asentados en el área desde época muy antigua y otros que llegaron alrededor del siglo XII sometiendo, en algunos lugares pero no en toda la Mixteca, a los habitantes originales. Sabemos que en el mundo prehispánico las interacciones políticas y religiosas entre individuos hablantes de distintas lenguas y portadores de ciertas diferencias culturales, eran la regla. En Suchitepec, en la costa de Oaxaca, antes de la conquista y por lo menos hasta el último cuarto del siglo

XVI, los zapotecos dominaban a los chontales; el centro político y religioso era de los primeros y los caseríos de los alrededores de los segundos.²⁸ En el valle de Oaxaca, los mixtecos y los zapotecos ocupaban barrios y poblados contiguos como en Teozapotlán y Cuilapan; de igual forma, las interrelaciones, en el área de Tejupan, entre mixtecos y chocholtecos, eran parte de la vida diaria. En Ojitlán, a mediados de este siglo XX, tres barrios eran chinantecos y dos mazatecos, y la gente recordaba antiguas leyendas sobre el origen de esta pluralidad.²⁹ Es muy probable que todas aquellas personas tuvieran una amplia concien-

cia de la diversidad. Así, hablar de fronteras entre los pueblos indios constituye una categoría metodológica occidental que no puede aplicarse a todas las regiones de Oaxaca. Las relaciones que pudieron existir entre un poblado y otro, o entre un pueblo y otro han cambiado a lo largo de los años y continúan transformándose. La colonización de nuevas tierras, la fragmentación de unidades políticas y la migración son fenómenos antiguos, en

particular esta última ha cobrado vigor actualmente, haciendo que las fronteras entre un pueblo indio y otro sean cada vez más difusas. Escribir una historia de todos los pueblos indios de Oaxaca es una tarea que está por hacerse, que merece el esfuerzo de varios historiadores y de muchos volúmenes. Las páginas que siguen son, apenas, una aproximación a un pasado que debió ser más complejo al descrito en este libro.

NOTAS

¹ Alejandro de Ávila Blomberg, "La diversidad biológica de Oaxaca: un seguro de vida para un estado temporalmente pobre", en *Oaxaca, población y futuro*, año 3, núm. 9, Oaxaca, Consejo Estatal de Población, marzo de 1992, pp. 14-17; Álvaro González, *Recursos naturales de Oaxaca: usos y problemas*, mecanoescrito, Oaxaca, Centro de Ecodesarrollo, 1991.

² Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1983, pp. 13-14.

³ Kent V. Flannery, Anne V.T. Kirkby, Michael J. Kirkby y Aubrey W. Williams Jr., "Farming Systems and Political Growth in Ancient Oaxaca", en *Science*, vol. 158, núm. 3800, octubre de 1967, pp. 445-446.

⁴ *Ibidem*; Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, *Atlas cultural de México, Flora*, México, SEP/INAH/Planeta, 1987.

⁵ Kent V. Flannery (ed.), *Guilá Naquitz, Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca*, México, Orlando, Academic Press, 1986, pp. 38, 216, 272-273.

⁶ *Ibidem*; Kent V. Flannery, Joyce Marcus y Stephen Kowalewski, "The Preceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en J. Sabloff (ed.), *Supplement of the Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas, 1981, vol. 1, pp. 48-93.

⁷ David H. Lorence y Abisai García Mendoza, "Oaxaca, México", en David G. Campbell y H. David Hammond (eds.), *Floristic Inventory of Tropical Countries*, Nueva York, The New York Botanical Garden, 1989, p. 254.

⁸ Gary J. Martin y Alejandro de Ávila, "Explorando el bosque nuboso de Oaxaca, México", en *World Wide Fund for Nature Reports*, Duillier, World Wide Fund, octubre-diciembre de 1990, pp. 1-14. Entre las orquídeas están la *Lemboglossum cordatum*, la *Nopalxochia Ackermannii*, planta epífita de la familia de los cactus, helechos como el *Pteris* spp. y helechos arborecentes. *Calendario 1994*, Sociedad para el Estudio de los Recursos Bióticos de Oaxaca, A.C. y World Wide Fund; Rzedowski y Equihua, *op. cit.*, p. 119.

- ⁹ Rzedowski y Equihua, *op. cit.*, pp. 20-33.
- ¹⁰ *Ibidem*, pp. 34-49.
- ¹¹ *Ibidem*, pp. 50-60.
- ¹² *Ibidem*, pp. 14, 61.
- ¹³ Alejandro Casas *et al.*, "Las plantas en la alimentación mixteca: una aproximación etnobotánica", en *América Indígena*, vol. XLVII, núm. 2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1987, pp. 320-321.
- ¹⁴ Adolfo Rodríguez *et al.*, *Caracterización de la producción agrícola de la región de la costa de Oaxaca*, México, UACH, 1989, pp. 70-86; Rzedowski y Equihua, *op. cit.*, p. 145.
- ¹⁵ Esther Katz, "Prácticas agrícolas en la Mixteca Alta", en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, México, CIESAS, 1990, p. 322.
- ¹⁶ *Ibidem*, pp. 239-274; Leonardo Tyrtania, Yagavila. *Un ensayo de ecología cultural*, México, UAM-I, 1992, pp. 131-141, 155-165.
- ¹⁷ Los chontales de Oaxaca, o tequistlatecos, hablan una lengua hokana, se localizan en el sur del estado, en la sierra y en la costa del Océano Pacífico. El nombre chontal proviene del náhuatl *chontalli* y significa extranjero, y por lo mismo fue utilizado para designar a pueblos indígenas diferentes entre sí, como los chontales de Oaxaca y los de Tabasco, que sólo tienen en común el nombre impuesto. Marco Antonio Vásquez Dávila, *Los chontales de los altos de Oaxaca*, México, INI, en prensa, p. 1.
- ¹⁸ *Simposio Indolatinoamericano, Memoria. Los derechos fundamentales de los pueblos indios*, mecanoescrito, Tlahuitoltepec, Servicios del Pueblo Mixe, A.C., 1993.
- ¹⁹ "La historia no habla de nosotros" (de autor anónimo), en Yucunitzá, *testimonios de la vida cultural de la Mixteca*, Oaxaca, H. Ayuntamiento de Huajuapán de León, 1995, pp. 7, 12.
- ²⁰ Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Colección Científica, 108), 1982, p. 9; Nanj N'ín, *lengua triqui de Chicahuaxtla, Oaxaca*, México, SEP, 1994.
- ²¹ Traducción de Margarita Cortés.
- ²² Salomé Gutiérrez, comunicación personal.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ Ernesto Díaz Couder, "Diversidad sociocultural y educación en México," ponencia presentada en el coloquio *Cultura y educación: el estado de la reflexión en México*, mecanoescrito, noviembre de 1990, p. 10.
- ²⁵ *IX Censo General de Población y Vivienda*, México, INEGI, 1990.
- ²⁶ "La historia no habla de nosotros", *op. cit.*, p. 12.
- ²⁷ Una excepción es el trabajo de Kevin Terraciano, *Ñudzahui History: Mixtec Writing and Culture in Colonial Oaxaca*, tesis doctoral, Los Angeles, University of California, 1994.
- ²⁸ John K. Chance, "Dinámica étnica en Oaxaca colonial", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, CNCA (Regiones), 1990, pp. 146-149.
- ²⁹ Robert J. Weitlaner, "Notes on the Social Organization of Ojitlán, Oaxaca", en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, Nuevo Mundo, 1951, pp. 441-453.

2. RECORRIENDO EL PASADO

Bajo el gran árbol viviente, estatua de la lluvia.

Octavio Paz, *El cántaro roto*

Hay ocasiones en que me imagino a la historia como un viaje; caminamos por veredas polvosas y observamos, con cuidado, la vida de aquellos que nos precedieron. Los caminos conducen a un tiempo sin fin. Nuestro trayecto lo podemos iniciar 500 años antes de nuestra era, cuando miembros de varias comunidades en el valle de Oaxaca deciden formar una confederación, establecerse en la cima de un cerro e iniciar la construcción de la que siglos después llegaría a ser una de las ciudades más impresionantes de Mesoamérica.¹ O bien, remontarnos diez mil años y llegar a los abrigos rocosos, cercanos a Mitla, donde pequeñas bandas de cazadores y recolectores se protegen del frío y el sol. Caminamos con ellos kilómetros buscando bellotas, piñones, cebollas silvestres y otros frutos; cazamos lo que camina por el monte, desde venados hasta lagartijas e in-

sectos, mascamos una penca de maguey cocida y observamos cómo germinan las semillas.²

El camino carece de principio, siempre es posible ir más atrás, pero ya que la meta de este libro es comprender la historia de los pueblos indios, atravesando el umbral del siglo XVI, debemos iniciar nuestras andanzas visitando a los hombres y mujeres que vivieron la llegada de los europeos. Sólo que el paso de los años ha destruido las evidencias y el paisaje que deseábamos conocer se nos presenta borroso y confuso. Miramos los templos y los palacios sin pinturas, sin ornamentos; sus salones están vacíos. Los libros que tuvieron se han perdido, quedan muy pocos de los muchos que seguramente existieron. Sobreviven las tumbas y los entierros con sus ofrendas, los edificios derruidos y las narraciones de los abuelos. Sin embargo, ni los libros,

ni los restos de las construcciones hablan por sí mismos; el pasado, en toda su complejidad, se ha perdido.

Lo que sabemos del mundo prehispánico de Oaxaca, que abarca del siglo X a los principios del XVI, ha sido reconstruido a partir de los códices, los restos de las viejas ciudades y los poblados pequeños, la tradición de los indígenas contemporáneos, así como por los documentos y crónicas que los españoles escribieron durante los años coloniales. Incluso, para conocer la historia de algunos pueblos indígenas, lo único con que contamos son los escritos de los colonizadores europeos redactados en el siglo XVI y aun después. Los aborígenes relataron a los frailes y a los funcionarios españoles, voluntaria o forzosamente, cómo había sido su vida antes de que ellos llegaran. En algunas regiones del territorio recién conquistado, los indígenas aprendieron de los religiosos el alfabeto latino y escribieron su versión de la historia, así nacieron el *Popol Vuh*, el *Chilam*

Balam, la *Historia tolteca chichimeca* y muchos libros más. Esto no ocurrió en Oaxaca, o si lo hicieron, los textos se han extraviado. En Oaxaca fueron los extranjeros quienes plasmaron lo que los indígenas recordaban y, querámoslo o no, esa historia está mal escrita, porque aquéllos no entendieron con plena claridad lo que los indígenas les contaron. Por ejemplo, en Suchitepec, en la costa de Oaxaca, el corregidor o juez español que visitó el pueblo en 1580, necesitó de tres intérpretes, o nahuatlatoles, para "de uno a otro" poderse comunicar con los naturales: uno que hablase chontal y zapoteco, otro zapoteco y náhuatl, y finalmente uno más de náhuatl a español.³ En otros lugares fueron dos los intérpretes que se requirieron, en mexicano y zapoteco, o en mexicano y mixteco y, en el mejor de los casos, solamente uno. Además, la traducción no era suficiente, había que explicar las ideas porque no era tan solo el idioma lo que dificultaba el diálogo, eran,

LOS INTÉRPRETES, 1564

"...atento a que en esta causa han de tomar trasuntos de la lengua zapoteca e mixteca, nombro intérprete a Diego de Santiago indio alcalde principal del pueblo de Guaxolotitlán que entiende ambas lenguas y lo mismo la mexicana y a Miguel Martín intérprete de la mexicana en español..."

AGN, Hospital de Jesús, leg. 264, exp. 16.

sobre todo, las diferencias culturales y las distintas formas de pensar.

Es posible apreciar en los expedientes coloniales, los errores en que incurrieron los españoles cuando trataron de describir la cultura que encontraron a su paso. En un documento de 1562, referente al señorío mazateco de Quio-tepec, en la región de la Cañada, hacia el noroeste del actual estado, los españoles escribieron que el gobernante indio era el propietario de las tierras y las aguas. Una lectura cuidadosa del mismo texto nos indica que no era dueño, sino responsable de defender los derechos que su comunidad tenía sobre el agua y las tierras.⁴ Es claro que atrás de esta confusión existían dos concepciones distintas respecto a la relación entre los gobernantes, las tierras y las aguas. Y como ésta podrían enumerarse muchas otras confusiones que distorsionan el pasado; eso sin considerar los prejuicios de una cultura respecto a la otra.

No obstante estas dificultades, en las últimas décadas se han logrado notables avances en el estudio histórico, sobre todo debido a una metodología que combina varias herramientas: en primer lugar la traducción de los múltiples documentos escritos por los indígenas en sus lenguas y con grafía latina durante la época colonial, con el fin de defender sus derechos ante las autoridades novohispanas. La traducción, lo más literal posible, de estos documen-

tos, más el análisis de los redactados por las autoridades españolas y el conocimiento de los pueblos indios contemporáneos, está abriendo caminos a la investigación y descubriendo una nueva historia de las sociedades mesoamericanas. Como el lector podrá apreciar, el trabajo no es fácil, pero nos permitirá entender la historia con más detalle y desde nuevas ópticas.

DE ÑUDZAHUI ÑUHU A ÑUNDAA; DE LA MIXTECA ALTA A LA CUESTA DE LA MAR DEL SUR

Los antiguos mixtecos dividían su tierra de la siguiente forma: a la Mixteca Alta le llamaron *Ñudzahui ñuhu*, que significa: "cosa divina y estimada". A la región de los chocholtecos, *Tocuij ñuhu*, por la misma razón. A la parte que se encuentra hacia el valle de Oaxaca, *Tocuisi ñuhu*, por ser también "tierra estimada"; a la Mixteca Baja le pusieron *Nuiñe*, por ser zona cálida. Y a toda la sierra, hasta Putla, que es el principio de la costa, le nombraron *Ñuñuma*, por las muchas nieblas que ahí se forman y que semejan humo, que en mixteco se dice *ñuma*. A la cuesta de la Mar del Sur que sigue a Putla, le llamaron *Ñundaa*, por ser tierra llana.⁵ En este territorio inmenso y variado, los mixtecos construyeron, alrededor del siglo X de nuestra era, una socie-

dad extremadamente compleja, poseedora de una rica cultura. Edificaron muchas ciudades, centros rectores con una elaborada organización social, económica y política. Cuando los españoles llegaron, en la segunda década del siglo XVI, designaron a los principales asentamientos mixtecos con el nombre de señoríos, término que tomaron de su sociedad medieval. Últimamente, los arqueólogos los han denominado ciudades-Estado. En realidad no eran ni señoríos, ni ciudades-Estado; la base de la organización mixteca eran los *yuhuitayu*. En un estudio reciente, Kevin Terraciano utilizando cartas, testamentos, registros criminales, peticiones, decretos y otros documentos escritos por los mixtecos en su lengua durante la época colonial, ha logrado acercarse al conocimiento de la organización social de este pueblo, que se encuentra oculta tras los nombres que los funcionarios coloniales y los investigadores actuales le dieron. Antes de entender qué era un *yuhuitayu*, es necesario conocer algunos aspectos del mundo mixteco.

La base de la sociedad mixteca era la familia, no la integrada por el padre, la madre y los hijos, sino una familia más extensa y grande, compuesta por los antecesores de los padres a través de varias generaciones, así como por los parientes colaterales como los tíos, tías y sobrinos. No conocemos los detalles del sistema de parentesco mixteco;

sin embargo, esta sencilla descripción es suficiente, de momento, para pasar a otros aspectos. Al grupo de parientes descendientes, en línea directa, de antecesores míticos les hemos nombrado linajes. La sociedad mixteca estaba integrada por varios linajes diferentes entre sí, de los cuales no todos gozaban del mismo prestigio, ni disponían de los mismos bienes. De hecho, se ha pensado que la sociedad mixteca estaba profundamente jerarquizada y conformaba uno de los sistemas más estratificados, debido a la forma como distinguía las diferencias entre los linajes "nobles" y el pueblo común.

En la Mixteca de entre los siglos X y XV, algunas familias habían logrado concentrar un inmenso poder, eran los linajes de los *yyas*, los hombres y mujeres de gran respeto, seres casi divinos, que justificaban su posición privilegiada a través de la manipulación del conocimiento, el calendario y el ritual. Si traducimos la palabra *yya* podemos penetrar un poco en el pensamiento que sustentaba la política mixteca. En el siglo XVI, fray Francisco de Alvarado, dominico, tradujo *yya* como noble o señor de siervos, términos que correspondía a la organización señorial europea conocida por el fraile. Sin embargo, gran señor se decía: *yya canu* o *yya toniñe*, pero estas palabras también se utilizaban para referirse a seres divinos o sagrados. Los santos católicos fueron nombrados: *yya nicanandita* o

“señores que están en los cielos”.⁶ *Yya toniñe* tenía una connotación sagrada, propia de la concepción del poder en el pensamiento prehispánico.⁷

Formando parte del grupo de alto estatus, estaban los *tay toho*, quienes eran personas (*tay*: persona) de linaje y principales, familiares cercanos de los *yyas*. Ellos y ellas desempeñaban puestos de respeto en su sociedad, formaban parte de la jerarquía de los sacerdotes encargados de velar los templos y las imágenes de los dioses, ejecutaban los rituales y los sacrificios de aves, perros y venados y colaboraban con el sacerdote principal durante la ceremonia del sacrificio humano. Los hombres eran capitanes en la guerra, comerciantes en la paz y desempeñaban puestos importantes en la administración de su sociedad, como recaudadores del tributo. Gracias al buen cumplimiento en sus cargos, podían ascender en una escala de prestigio y llegar a ocupar las posiciones más importantes, en torno al culto o en el concejo supremo de los *yyas*.⁸

En el nivel más bajo se encontraban los campesinos, quienes con su trabajo sostenían la pesada estructura de aquella sociedad. Por lo general, los designamos con el nahuatlismo de macehualles, pero en mixteco se nombraban: *tay ñuu*, *tay yucu* o *tay sicaquai*.⁹ Las personas de un lugar o de un barrio (*ñuu*: lugar, barrio), o personas del monte (*yucu*: cerro, monte), llevaban una

vida sencilla, llena de angustias y preocupaciones. Si no llovía o las lluvias se atrasaban, sus sembradíos podían perderse, si se presentaba una enfermedad o el maíz cosechado era insuficiente, su existencia peligraba.

Los hombres vestían bragas o “pañetes” pequeños atados a la cintura y acostumbraban llevar una manta blanca de algodón o ixtle atada en un hombro. El vestido de las mujeres se componía de huipiles y de la cintura hacia abajo se enredaban mantas de diferentes colores.¹⁰ Su labor principal era el cultivo de las tierras, básicamente con maíz, pero también con frijol, calabazas y chile; cuidaban sus árboles frutales y siempre que podían complementaban su dieta con plantas recolectadas o con pequeños animalillos del monte. Los *tay yucu* respetaban a los *yyas* como a sus amos y señores, acudían a sus palacios para prestar sus servicios, labraban las sementeras para su sustento y el de sus casas y les daban todo aquello que les pedían. Los obedecían en todo lo que les mandaban “como sus señores absolutos” y les entregaban tributo.¹¹ Por ejemplo, en Teozacoalco les daban los animales que cazaban y mantas de algodón y de ixtle.¹² En otros casos tenían que entregar codornices, cargas de maíz, leña, copal y plumas verdes, efectos que se utilizaban en los ritos y en sus palacios.¹³ Es posible que no todos los campesinos fueran

absolutamente pobres. Tal vez existían diferencias entre ellos por múltiples causas: su cercanía o lejanía a los linajes de jerarquía, la disposición de más y mejores tierras en su grupo familiar o su actividad en las manufacturas y el comercio. Podían acudir a los mercados a intercambiar sus productos, o ayudando a sus principales, ir hasta Guatemala por plumas, así como a otras regiones lejanas para conseguir cacao y piedras preciosas; artículos que tributaban a los *yyas*.¹⁴ Los *yyas* y los *tay toho* vestían mantas blancas de algodón o pintadas y matizadas con flores, rosas y plumas de diferentes colores. Adornaban su cuerpo con joyas de oro, jade y turquesa, consumían sus alimentos y bebidas en fina cerámica policroma. Habitaban palacios con cuartos especiales para sus esposas, cuyas paredes se decoraban con murales y sus pisos se cubrían con esteras y cojines hechos con "pieles de leones y tigres". Además del tributo que recibían de los campesinos, los señores más importantes de la Mixteca tenían como parte de su patrimonio, parcelas localizadas en distintas regiones y muchos barrios de indios sólo para el servicio de su casa.¹⁵ El lenguaje de la Mixteca reflejaba la inmensa distancia que separaba a los *yya* de los campesinos; así, el mixteco antiguo contenía una serie de términos reverenciales que eran usados para referirse o hablar con los señores.¹⁶

Como ya se mencionó, en la organización social de los pueblos indígenas era, y sigue siendo, muy importante el sistema de parentesco. Éste regía las líneas de sucesión del poder político, la herencia de la tierra, las fidelidades y otros aspectos esenciales de los *yuhuitayu*.¹⁷ Podríamos traducir *yuhuitayu* como ciudad o señorío, pero sería incorrecto. Siguiendo el trabajo de Kevin Terraciano, vemos cómo se presentaba este concepto en los códices. Un *yuhuitayu* está significado por una pareja, un hombre y una mujer, sentada sobre un petate. Era la representación de la unión del linaje de él con el linaje de ella y ambos regían sobre un *ñuu*, es decir, sobre un lugar. Ciudad se diría *ñuu canu* o gran pueblo, y hoy en día pueblo se dice *ñuu*. Era el equivalente mixteco del *altépetl* náhuatl. Así, la sucesión en el gobierno de un sitio era, en la Mixteca, resultado de un arreglo entre los linajes en el que se tomaban en cuenta el poder, la conveniencia de la alianzas y las rivalidades con otros grupos. El sistema aseguraba redes de apoyo entre las ciudades gobernadas por un mismo linaje o linajes aliados, pero también podía ser la causa de continuos conflictos entre aquellos parientes que se consideraban con derecho a ocupar las posiciones de más prestigio y los cuales no habían sido tomados en cuenta. Esta situación de conflicto, herencia y negociación propició, a la llegada

de los españoles, que los linajes mixtecos establecieran con los recién llegados acuerdos y convenios que facilitaron, hasta cierto punto, la conquista europea.

En la Mixteca antigua, la manipulación de los lazos de parentesco se unía a la lucha armada como fórmula común de la política y la diplomacia, fenómeno que pudo haber ocurrido en las demás regiones de Oaxaca. Un linaje extendía su dominio conquistando a otros, aliándose con ellos y movilizándolo a la población campesina. El mapa político cambiaba constantemente, desde pequeños movimientos en los que un gobernante trataba de extender su dominio colonizando nuevas tierras y creando nuevos centros de población; hasta conquistas, como las realizadas por el famoso señor Ocho Venado Garra de Tigre, quien trató de unificar a toda la Mixteca bajo su mando; o las que, alrededor del siglo XII, llevaron a la celebración de matrimonios entre los linajes mixtecos con los zapotecos del valle de Oaxaca.¹⁸

A las constantes pugnas existentes entre los linajes, no sólo mixtecos sino también de otras regiones de Oaxaca, en el siglo XV, se sumó un poder más: el de los mexicas. De acuerdo con la historia que aún se conservaba en la época colonial, la penetración mexica había comenzado en los tiempos de Huehuetlaxiaco o Moctezuma el Viejo; la primera ciudad sometida fue Coixtlahuaca,

el centro chocholteco al norte de la Mixteca, en el año 5 tochtli del calendario mexica o en el año 1461 del calendario europeo. A partir de entonces, el dominio mexica fue avanzando a través de crímenes, uniones matrimoniales y batallas.¹⁹ Se habla de la existencia de cuatro guarniciones mexicas en tierras de Oaxaca, de la presencia de funcionarios responsables de asegurar el pago del tributo: un *tlacochtectli* y un *tlacatectli*. Unos en Huaxacac, en el centro del Valle, y otros en Sosola, en la Mixteca, además de los embajadores que salían a cobrar los tributos. Dos de estas provincias tributarias estuvieron en la Mixteca: Tlaxiaco y Coixtlahuaca, abarcando hasta Cuicatlán por el norte e incluían a 14 de los principales asentamientos mixtecos y chocholtecos. Otra guarnición se localizaba en el Valle y una más en Tuxtepec. Esta última era la cabeza de una de las provincias más grandes, comprendía 22 señoríos sujetos, obligados a pagar cantidades enormes de collares de cuentas de oro y piedras preciosas, cientos de cargas de mantas de finas labores y trajes de guerreros; 200 cargas de cacao y 24 mil manojos de plumas, además de otros objetos menores.²⁰ Cuando los españoles llegaron, entendieron que Moctezuma era el soberano de estas tierras, pero en realidad sólo mandaba a sus ejércitos cuando las ciudades sometidas se negaban a pagar el tributo. En algunos

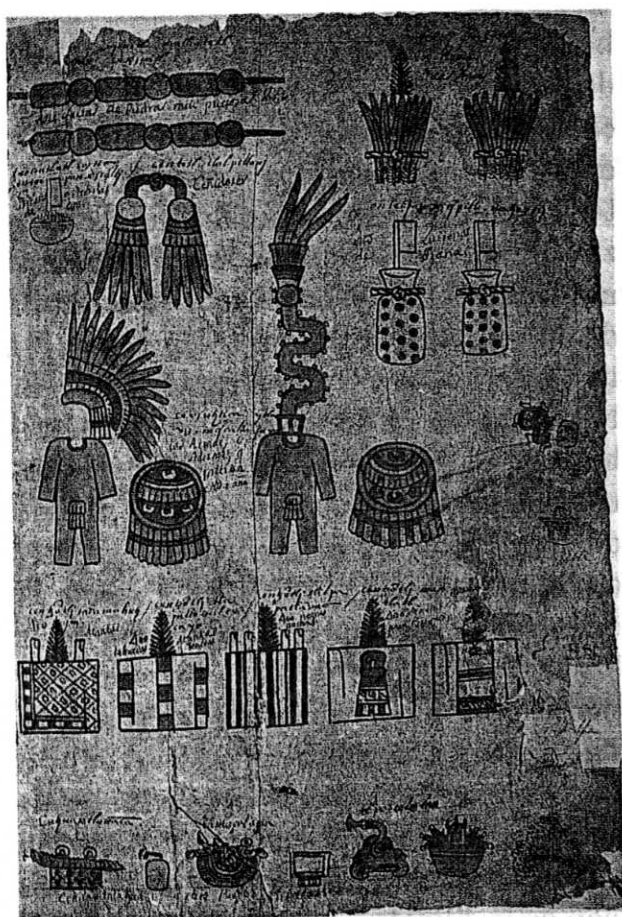


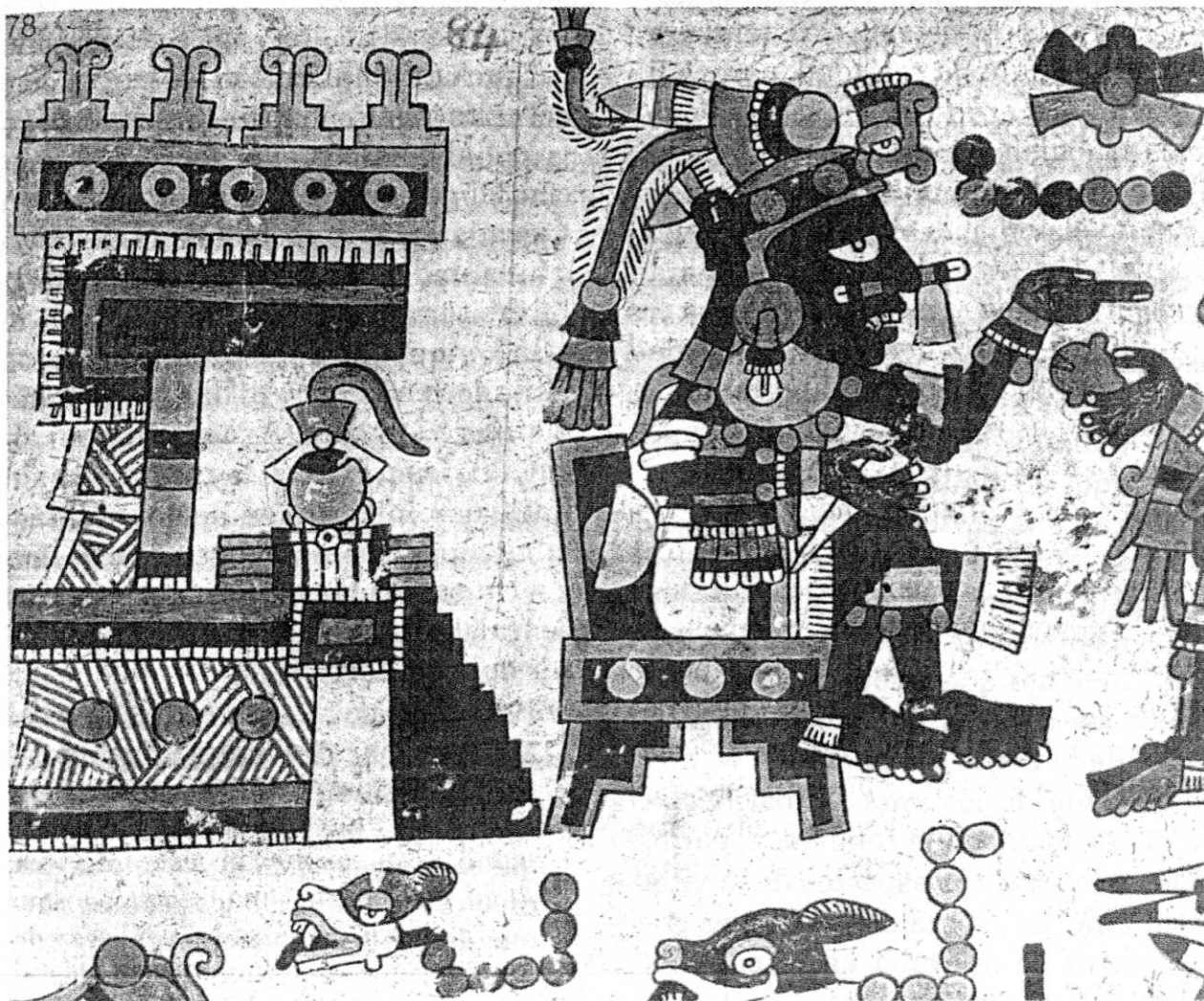
Lámina correspondiente a los tributos que debían entregar a los mexicas, los de Coixtlahuaca, Tamazolapa y Teposcolula, entre otros (Matrícula de tributos, f. 12r)

casos, los señores regionales tenían que consultar a los mexicas de las guarniciones al tomar decisiones pero, por lo general, el poder permaneció en sus manos.²¹

LAS BASES DEL PODER EN LA ANTIGUA MIXTECA

En la Mixteca, al igual que en otras sociedades antiguas, la capacidad de los *yyas*, para sostener su posición de-

pendía, en la práctica, además de la diplomacia y la política, del control que podían ejercer sobre los campesinos. Si un linaje conquistaba a otro, o bien lograba colocar en varias ciudades a sus miembros, ampliaba su poder porque contaba con más aliados, más tributo y productos provenientes de distintos ecosistemas. Disponía de pescado del mar, sal, cacao, algodón y plumas de las tierras tropicales; grana y mantas de las tierras templadas y otros artículos de las zonas frías. Si se



El señor Siete Movimiento en el Códice Nuttall; obsérvese el tamaño del noble en proporción al palacio que se encuentra a sus espaldas (lám. 78)

perdía la cosecha en la costa, posiblemente en la sierra sí se lograba y viceversa. Y esa disponibilidad de distintos productos y la explotación combinada de los varios ecosistemas existentes era básica en aquella sociedad, pero, a fin de cuentas, eran los campesinos quienes trabajaban para conseguir el tributo. De ahí la importancia de contar con un sistema ideológico que convenciera a los macehuales que debían respetar a los *yyas* y entregarles los productos acordados. Esta capacidad se cimentaba en un parentesco simbólico, los *yyas* eran considerados "el padre y la madre" de los campesinos y es posible que en algunos lugares, en efecto, fueran sus parientes, aunque lejanos. En otros casos, los campesinos eran grupos conquistados y sometidos a la hegemonía de un linaje más poderoso. Tenemos que reconocer que ignoramos los detalles de la organización social de la gente del pueblo.

El dominio de los *yyas* se justificaba en la ideología, en la religión, el culto, el lenguaje y otros aspectos de la vida cotidiana. La fuerza de los linajes gobernantes se apoyaba en el ceremonial religioso y en las ideas descritas en los libros.²² Los *yya* se consideraban diferentes a la gente común y esa idea tenían que recordarla a los macehuales y vivirla. En la solemnidad de la liturgia india, los *yyas* dejaban de ser humanos, se vestían como dioses, se erguían como ellos; sus atuendos ocul-

taban, a los ojos de su gente, su aspecto humano para transformarlo en divino. Al cubrirse con plumas de quetzal, al pintar su cuerpo y esconderlo tras los yelmos de tigre y las máscaras de turquesa, cumplían con las exigencias del culto y consolidaban su posición. Los *yyas* hablaban con las agoreras, conocían el calendario y tenían un origen sagrado: habían nacido de los árboles o habían descendido del cielo.²³

La historia de los linajes sobrevivió a la conquista española en los libros pintados en la antigüedad y en la memoria de la gente. A mediados del siglo XVI, los mixtecos la contaron a un fraile dominico, quien no entendió totalmente lo que los indígenas le decían y a causa de ello calificó sus palabras de "falsas y ridículas opiniones". A pesar de todo, escribió:

Vulgar opinión fue entre los naturales Mixtecas, que el origen y principio de sus falsos dioses y señores, había sido en Apoala, pueblo de esta Mixteca, que en su lengua llaman *yuta tnoho*, que es río donde salieron los señores porque decían haber sido desgajados de unos árboles que salían de aquel río, los cuales tenían particulares nombres, llaman también a aquel pueblo, *yuta tnuhu* que es Río de los Linajes, y es el más propio nombre y el que más le cuadra.²⁴

Conforme a este relato, los señores de Apoala habían llevado las leyes y los

mandamientos a la Mixteca; con ellos debía regirse y gobernarse la gente que habitaba en la Mixteca antes de su milagroso nacimiento. Sólo que estos mixtecos también tenían un origen que se hundía en el mito, habían nacido de la tierra: de las cuevas, los ríos y otros sitios sagrados. Se nombraban *tay nuhu*, que significa "hombres que llegan al lugar propio"; y se entiende que se designaban así los primeros pobladores (*tay*: persona; *nuhu*: llegar, regresar al lugar propio).²⁵ Es posible que los *tay nuhu* se hubieran establecido en la Mixteca en épocas remotas, fundando sus ciudades, y en tiempos más cercanos hubieran sido sometidos por los descendientes de los árboles de Apoala.

En la historia encontramos que tanto los hombres de la tierra, como los de los árboles, trazaban sus orígenes desde tiempos inmemoriales. De acuerdo con los libros, los linajes de Apoala provenían de la primera pareja, "la madre y el padre divinos", nacidos en un tiempo mítico cuando se asentaron los días y las noches, se contaron los días del año, se estableció el culto y brotó el maíz de la tierra.²⁶ En la Mixteca se conserva la tradición de otros nacimientos milagrosos de los árboles de Mixtepec y, en los códices, aparecen como sitios de los orígenes milagrosos de otros linajes, el árbol de las serpientes entrelazadas, el cerro del jade y el oro, una peña grande o los ríos.

¿Por qué esta diversidad? Parece ser que en la Mixteca, alrededor del siglo X, unos linajes sometieron a otros, pero los triunfadores no lograron dominar toda la Mixteca, ni a todos los grupos asentados en ella; a pesar de que así lo representaron en sus libros. Más bien, a través del empleo de las imágenes, trataban de afirmar que su mito de origen era el verdadero, el único, el que se ligaba al principio del culto y con las ideas fundamentales del pensamiento mixteco. Trataban de convencer a todos los habitantes de su poder, sólo que los linajes rectores en otros lugares, como Tilantongo, reclamaban igual renombre; aunque estos últimos decían haber nacido de la tierra.²⁷

El poder en la Mixteca no estaba unificado en un "imperio", ni se concentraba en una familia; por el contrario, estaba disperso entre los distintos linajes, en ocasiones aliados y en otras rivales. Todo esto hacía que su capacidad de mando fuera limitada y efímera, una decisión política equivocada, una guerra perdida, una alianza mal calculada y todo podía derrumbarse. Para asegurar la lealtad y la sumisión de su gente, su respeto casi ciego y su preponderancia, los linajes manipulaban los mensajes visuales, luchaban porque sus libros fuesen los más bellamente pintados y los trajes que empleaban en las ceremonias religiosas los más ricos en oro, conchas, turquesas y plumas. Aún así, subsistía la idea de



*Representación del señor
mixteco Ocho Viento
(Códice Nuttall, lám. 7)*

que todo lo construido algún día llegaría a su fin, del mismo modo como otros mundos anteriores habían fenecido.

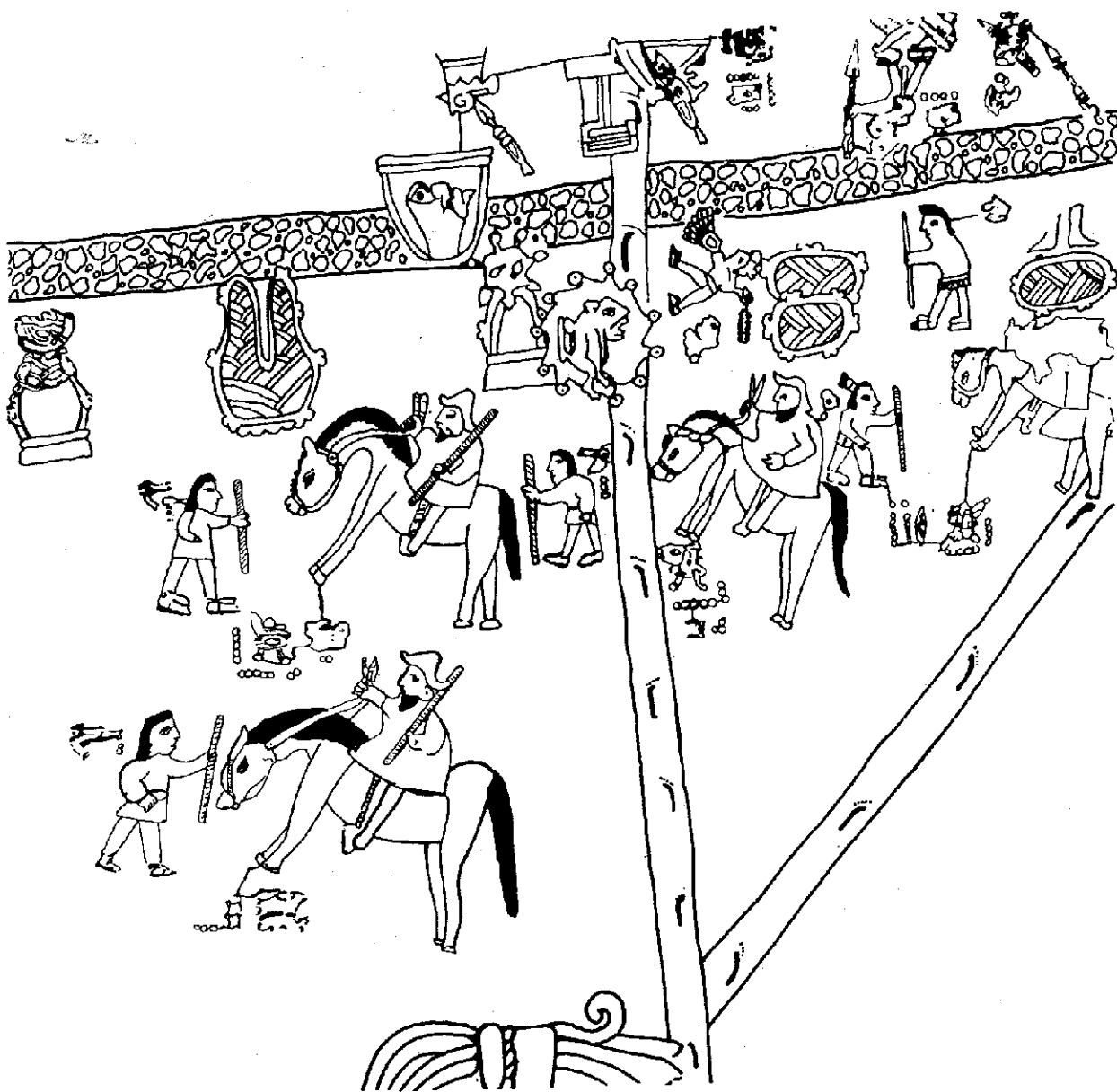
DEL VALLE A LAS SERRANÍAS

Con excepción de los zapotecos, tanto los del Valle como los del istmo de Tehuantepec, la historia antigua de los demás pueblos indígenas de Oaxaca, en la antesala del siglo XVI, es poco conocida. Tenemos una idea del pasado de los cuicatecos, pero de los chinantecos, mazatecos, triquis, huaves y todos los demás, prácticamente, no sabemos nada, salvo algunos aspectos aislados. Unos perdieron sus libros, otros, quizás, nunca los tuvieron; de tal manera que para reconstruir su pasado dependemos, en mayor medida, de los documentos escritos por los españoles. Debido a esta situación, fácilmente tendemos a homogenizar su organización social, ya que los autores españoles así lo hicieron. A las máximas autoridades indias las llamaron, y las llamamos, caciques o señores naturales; a los familiares cercanos a los gobernantes les nombraron principales o nobles, y a los campesinos, macehuales. A los distintos asentamientos los englobaron bajo los nombres de cabeceras, estancias o sujetos. La cabecera era el poblado de más prestigio y los sujetos sus dependencias. En los estu-

dios actuales, a los Estados indígenas les hemos llamado señoríos o reinos, usando términos prestados de la edad media europea.

En el siglo XVI, los funcionarios coloniales no ocuparon su tiempo para ver si entre los distintos asentamientos existían lazos de parentesco o vínculos ceremoniales; o si acaso unos y otros tenían un origen común. Tampoco trataron de entender si el papel de los grupos sacerdotales era semejante al de los ancianos de más prestigio. Son pocos los testimonios de la época que nos permiten penetrar más allá de estas generalidades y, en la mayoría de los casos, nos enfrentamos con el modo de ver las cosas del europeo, con la excepción de los documentos escritos por los mismos indígenas.

Después de los mixtecos, el pueblo más estudiado ha sido el zapoteco. Éste se extendía por la Sierra Norte, dominaban la mayor parte del valle de Oaxaca, las planicies del istmo y las serranías del sur. En un espacio y hábitat natural más extenso y variado que el mixteco, conformaron una sociedad más diversa. En el Valle y el istmo la situación debió ser muy similar a la Mixteca, con ciudades donde residían los señores zapotecos o *coquís*, junto con la "nobleza" y llevando una elaborada vida de lujos. A menudo se dice que los zapotecos del Valle marcaban menos las diferencias entre los grupos de alto estatus y el resto del pueblo.



Fragmento del Lienzo de Coixtlahuaca 1, en el cual se puede observar la presencia española dentro de los linderos de este reino chocholteco. Varias cosas son dignas de mención: los límites de Coixtlahuaca están representados por una tira de piel de leopardo; los glifos de días se encuentran unidos a las patas de los caballos y sólo en un caso a un jinete (el original de este lienzo se encuentra en la BIAH, núm. 35-113)

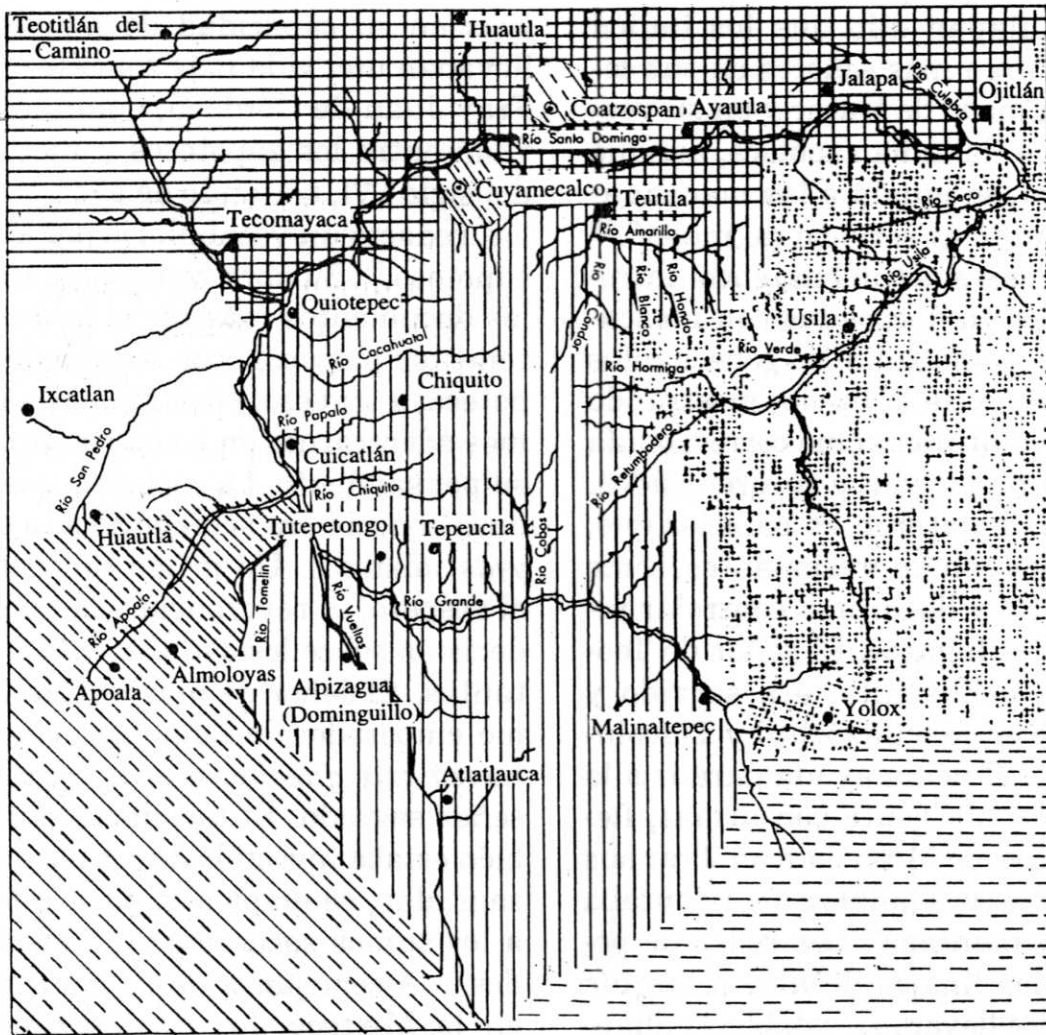
Se piensa así porque en 1581, el vicario de Cuilapan dijo que los indios mixtecos “eran más señores en sus cosas, en su modo de tratar y en su vestir”, porque “la india zapoteca, aunque sea señora, se iguala a las macehualles en cuanto al servicio de moler”.²⁸ Pero si vemos sus tumbas, encontraremos que están decoradas con mascarones que asociaban a los gobernantes con los dioses de la lluvia, mostrando relieves y pinturas, como correspondía a señores respetados y reverenciados. Los *coquís* habitaron en palacios que, todavía hoy son impresionantes, como los de Mitla y llegaron a controlar innumerables lugares. El señor de Teozapotlán, o Zaachila, era servido y obedecido en Macuilxóchitl y Tlacolula, cuando él pedía ayuda para ir a la guerra, recibía gente con armas, flechas y arcos; de Mitla iban a labrar sus sementeras y Tlalixtac le tributaba plumas y mantas.²⁹ Las redes de poder que los linajes de alta jerarquía tejieron, los llevaron a establecer alianzas matrimoniales con los mixtecos y la llamada tumba 7 de Monte Albán es la más clara muestra del lujo y el refinamiento de aquellos que gobernaban en el Valle y que buscaban asociar a sus muertos con el poder de la antigua ciudad. Otra vez las máscaras de turquesa, los collares de concha, oro y perlas, las diademas de oro y los huesos tallados con la tradición de los señores nacidos de los árboles. To-

do muestra que los *coquís* unidos a los *yyas* en su capacidad de mando, no llevaban una vida más sencilla.

Fray Juan de Córdova, dominico que vivió entre los zapotecos a mediados del siglo XVI, tratando de evangelizarlos, redactó un vocabulario del idioma zapoteco.³⁰ Su obra constituye uno de los documentos más importantes que tenemos para conocer la sociedad zapoteca; a través de sus palabras podemos adentrarnos en su estructura y en su pensamiento. La sociedad que Córdova conoció era semejante a la de los *yyas* mixtecos. Un grupo concentraba el respeto, la reverencia y el poder de decisión sobre los asuntos más importantes. Al señor de más jerarquía, como emperador, le llamaban: *coquitao huezá qui queche*, o sólo *coquitao* o señor sagrado. El término *coquí* también estaba investido de connotaciones sagradas, se empleaba para referirse a los sumos sacerdotes y a las deidades.³¹ A semejanza de su contraparte en la Mixteca, los linajes zapotecos reclamaban un origen divino, decían haber nacido de las cavernas.³²

Si abandonamos el Valle y por caminos torcidos ascendemos las laderas de la sierra, las montañas del noreste son tierra de los mixes y las del norte de los zapotecos. Entramos a un mundo diferente, cuya vida apenas podemos imaginar. Los zapotecos serranos no hablaban sólo un idioma, sino que estaban divididos por diferencias en

LAS LENGUAS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE OAXACA CERCA DE 1560



 Náhuatl-popoloca
 Mazateco
 Ixcateco-chocho
 Mixteco
 Cuicateco

 Chinanteco

 Zapoteco

FUENTE: Eva Hunt, "Irrigation..."
op. cit., p. 167

su lengua, quizás resultado de varios grupos de familias, o viejos linajes, que se establecieron en la sierra en épocas remotas y que con el tiempo fueron distanciándose entre sí. Son los zapotecos serranos de Ixtlán, los cajonos en los pueblos de este mismo nombre; los netzichos en torno a Villa Alta y los bixanos en las lomas calurosas de Choapan. Los zapotecos de la sierra eran vecinos de mixes, chinantecos, mazatecos y cuicatecos. Al igual que el resto de Oaxaca, la región noroeste era, y es, una zona pluriétnica.

Sabemos muy poco de la organización social y política de estos pueblos, pero las evidencias sugieren que debió ser más sencilla que la mixteca o la zapoteca del Valle, es decir, con pocas diferencias entre los gobernantes y los campesinos. Compartían una tradición mesoamericana y su vida estaba marcada por una profunda religiosidad vinculada a sus antepasados, a la tierra, la lluvia y la naturaleza. En las cimas de los cerros, en las cuevas y en los ríos, los ancianos del grupo, los hombres de más respeto, celebraban sacrificios humanos, de codornices, pernillos y otros animales, pidiendo salud, buenos temporales y remedio a las necesidades que padecían.³³ En fechas señaladas en su calendario celebraban las fiestas de sus dioses, tal vez, en forma sencilla, más propia de poblados campesinos. Cuando los españoles llegaron a la sierra, hablaron

de caciques y de principales, pero si leemos con cuidado los documentos escritos por los indígenas, ellos dicen "parentelas", "cónyuges" y "primos".³⁴ Y entre estos grupos de familiares, o linajes, se aprecian muy pocas diferencias en su economía, su forma de vestir o su consumo, aunque debieron de haber existido distinciones marcadas por el prestigio, como el de los ancianos, los adivinadores de maíz, así como los contadores de los días.³⁵ En la sierra, por lo general, no hallamos las diferencias que separaban a los habitantes de la Mixteca y el Valle.

La sociedad prehispánica de Oaxaca recorría todos los extremos: de ricos y afamados señoríos a humildes poblados de agricultores y, en medio, pequeños Estados. Un ejemplo de esta organización intermedia es la de los cuicatecos, pueblo que habita la zona noroeste del actual estado de Oaxaca, otra región multiétnica, en la que convivían nahuas, mazatecos, chocholtecos, ixcatecos, mixtecos, cuicatecos, chinantecos y zapotecos. Un área relativamente pequeña y con ocho grupos étnicos.³⁶ Lo que conocemos de los cuicatecos ilustra tanto la diversidad en la organización sociopolítica de las sociedades prehispánicas, como los puntos comunes.

Antes de la conquista, los cuicatecos formaron seis pequeños señoríos, como les llamaron los españoles. Eran un mosaico de pequeños Estados, co-

mo posiblemente existieron también otros entre los zapotecos, mixes, chinantecos y demás pueblos. Los detalles de su organización eran resultado de una combinación de factores: la adaptación a una ecología difícil, el parentesco, la economía y la política local. Los señoríos cuicatecos de Atlatlauca, Alpizagua y Cuicatlán se localizaban en la zona semiárida de la Cañada, cerca del río Grande; los de Pápalo, Tepeucila y Tututepetongo ocuparon las tierras más altas y frías en las montañas. Al igual que en otras regiones de Oaxaca, estos Estados tenían estancias que dependían de ellos políticamente, no eran producto de conquistas realizadas sobre pequeños asentamientos vecinos, sino el resultado del crecimiento de la población y la relocalización de las familias. Otras estancias se habían formado por mandato del gobernante o cacique, quien ordenaba poblar unos terrenos con indios que había sacado de otros lugares.³⁷

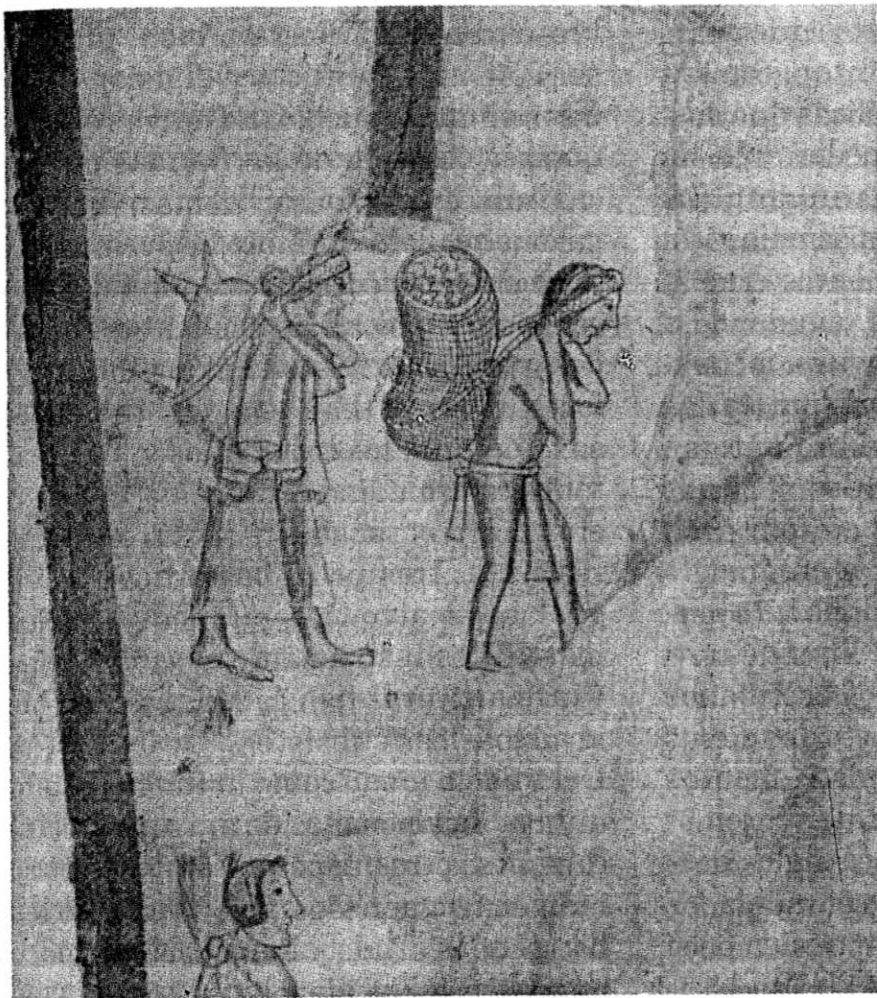
Cada uno de estos señoríos tenía sus tierras de siembra y sus fuentes de agua claramente identificadas y administradas por funcionarios locales, lo mismo que cada una de sus estancias. La tierra era sembrada por los macehuales, pero no eran sus propietarios, ni ejercían un usufructo permanente sobre ciertas parcelas en particular; cada año, el cacique les podía asignar una diferente para su siembra. Esta tarea era la principal función admi-

nistrativa del señor local.³⁸ Los caciques tenían tierras que ellos mismos se señalaban en compensación por sus tareas administrativas y eran trabajadas por los macehuales. La comunidad nombraba trabajadores para cultivarlas, reparaba las casas de los caciques y les daba, en forma de tributo, aves, maíz, cacao y, en las fiestas, mantas. Los señores tenían derechos especiales, no bien especificados, sobre ciertos huertos y árboles frutales, que posiblemente eran semejantes a los actuales en que se puede ser propietario de un árbol que está sembrado en tierra de otra persona, y se puede alquilar, heredar y disponer de él en forma separada de la tierra.³⁹

Los seis caciques cuicatecos se reconocían entre sí como familiares y, posiblemente, formaban un solo linaje:

Los caciques todos son de una casa y como así se reconocen deudos hoy los caciques deste pueblo con los caciques de los pueblos comarcanos y consta en las dichas pinturas que son descendientes de reyes de aquellos tiempos y descendientes de un solo cacique que fue uno de toda esta tierra.⁴⁰

Su origen se perdía en el tiempo y cobraba sentido, una vez más, en la historia mítica del grupo. Provenían de antecesores comunes: Teutli, el más antiguo, quien en el año 1172 había luchado contra los mazatecos de Quio-



Pareja de mixtecos del siglo XVI, cargando un metate y un costal de maíz (Códice de Yanhuítlán, lám. XII)

tepec, y Citlalteutli quien había dividido la tierra entre sus dos hijos dando origen a los primeros señoríos. Todavía en la época colonial, los cuicatecos recordaban estos orígenes que podían rastrear a través de 450 años.⁴¹ Entre ellos, como en los demás grupos, recordar la línea de parientes de quienes se procedía era básico en su identidad y en los derechos que reclamaban sobre su tierra.

LOS MITOS DE ORIGEN. LA HISTORIA EN LA VISIÓN INDÍGENA

Los libros mixtecos de la época prehispánica registraron cuidadosamente múltiples aspectos de su cultura: las ceremonias, los ritos, la cuenta de los días, el origen divino de los fundadores de los linajes, sus hazañas, la toma de posesión de su tierra y su línea

de descendencia. Son textos que abarcan más de 600 años y pintan, con sus imágenes, las ideas filosóficas que sustentaban al grupo en el poder.⁴² Se ha pensado que esos libros eran cantados o representados en forma semejante a obras de teatro, en momentos cruciales del calendario ritual, ayudando a fijar en la memoria colectiva su mensaje. Esta hipótesis se confirma en las palabras sencillas de un libro antiguo de la región poblana: "todos nosotros (los escribanos) los trompeteros". Y en el mixteco que se hablaba en el siglo XVI la palabra para cantor es *tutuyondaayaa* o "el que tiene el libro de cantos".⁴³ Es probable que los escribanos prehispánicos cantasen los textos de sus libros acompañados por instrumentos musicales y como parte del ceremonial religioso. Ahora, cinco siglos después, encontramos en las comunidades indígenas un gusto por la música poco usual, pero es más que eso. Las bandas de música son muy importantes, tanto que mantener en buen estado sus instrumentos o adquirir otros nuevos, constituye uno de los gastos más altos que los pueblos tienen que cubrir y eso no se debe, únicamente, al deseo de deleitarse con la música. Las bandas cumplen un papel sagrado, por eso acompañan la misa, el rosario y las procesiones, así como el ceremonial político y diplomático. Las bandas tocan para asegurar las relaciones pacíficas entre dos pueblos que se visi-

tan el día de la fiesta o bien, pueden ser causa de conflicto y división en el interior de un pueblo. Es muy probable que ese carácter de las bandas mixtecas, mixes, zapotecas y demás, provenga de aquella costumbre de acompañar los momentos cruciales con música, de cantar y musicalizar los textos sagrados y políticos. Antes eran las flautas y los tambores, hoy son las tubas, el saxofón alto, los trombones y los barítonos.⁴⁴ A mediados del siglo XVI y en el XVII era el sacabuche, las trompetas reales, las trompetas bastardas, las vigüelas de arco, los pífanos y varios más.⁴⁵ Los instrumentos, las melodías y las partituras han cambiado pero las ideas básicas subsisten.

Del mismo modo como la función de la música ha permanecido a través de cinco siglos, otros aspectos de la cultura indígena siguen vigentes. El tiempo los ha reestructurado y empobrecido, pero aún es posible identificar viejas costumbres, formas de organización, así como ideas y conceptos religiosos centrales del mundo precolonial en los pueblos actuales. Entre ellos se encuentran los mitos de origen y las migraciones de los linajes desde su lugar mítico de origen hacia la tierra donde se asentaron. Estas narraciones no eran parte de la historia india, eran "la historia" del grupo, eran esenciales en su identidad y constituían una guía para sus acciones y sus luchas. En las páginas siguientes trataré de mostrar cómo

mo estos relatos, elaborados en tiempos de su antigüedad, se adaptaron a las tensiones causadas por el régimen colonial y aún perviven en nuestros días. La importancia de estas narraciones no era exclusiva de Oaxaca, también lo era de otros muchos pueblos mesoamericanos. En 1964, Charles Gibson en su texto, ya clásico, sobre los aztecas escribió:

Los pueblos indígenas del siglo XVI entendían su propia historia primitiva a través de una serie de narraciones tribales. Sus divisiones originales en grupos y el desplazamiento de esos grupos a través de caminos registrados eran tema de agudo interés histórico para ellos.⁴⁶

Para el historiador occidental, aquellas explicaciones pueden parecerle poco confiables para reconstruir el pasado: se inician en tiempos legendarios, mezclan eventos históricos con creencias míticas y se contradicen entre sí. Sin embargo, ellas nos acercan a la forma en que los indígenas concebían su propia historia.

Para entender la dimensión de estos escritos debemos partir de un códice prehispánico, el llamado *Códice Vindobonensis* y que más correctamente debería nombrarse: *El libro de la comunidad o del concejo*, como el *Popol Vuh*, porque narra la misma historia pero años antes que el libro maya y con un contenido mixteco.⁴⁷ Fue pin-

tado sobre una larga tira de piel cuidadosamente preparada con estuco y contiene el relato precolonial de la migración del linaje que nació de los árboles sagrados de Apoala, que llegó a gobernar sobre numerosas ciudades de la región mixteca. En esta presentación omitiré numerosos detalles del texto, símbolos y cadencias melódicas, que sin duda son importantes, para tratar de resaltar, únicamente, algunas de sus ideas centrales. Ellas servirán de telón de fondo para analizar y comprender muchas de las adaptaciones realizadas por la sociedad indígena en los días que siguieron a 1519.

EL LIBRO DEL ORIGEN

Este es el principio de las antiguas historias de este lugar...

Popol Vuh

El libro se inicia con una cenefa azul enmarcada por dos franjas delgadas de color rojo y ocre, en la que se observan las estrellas. Se está en el cielo, en un tiempo primordial, cuando se formaron el agua, los montes y los llanos: es el principio de la vida de los hombres. Ya existían los primeros abuelos, eran el padre y la madre de los linajes y abajo de ellos, en línea, otros abuelos seguidos del señor y la señora Uno Venado. Si pudiéramos leer esas imágenes del modo como se hacía en la antigüedad, lo más probable es que

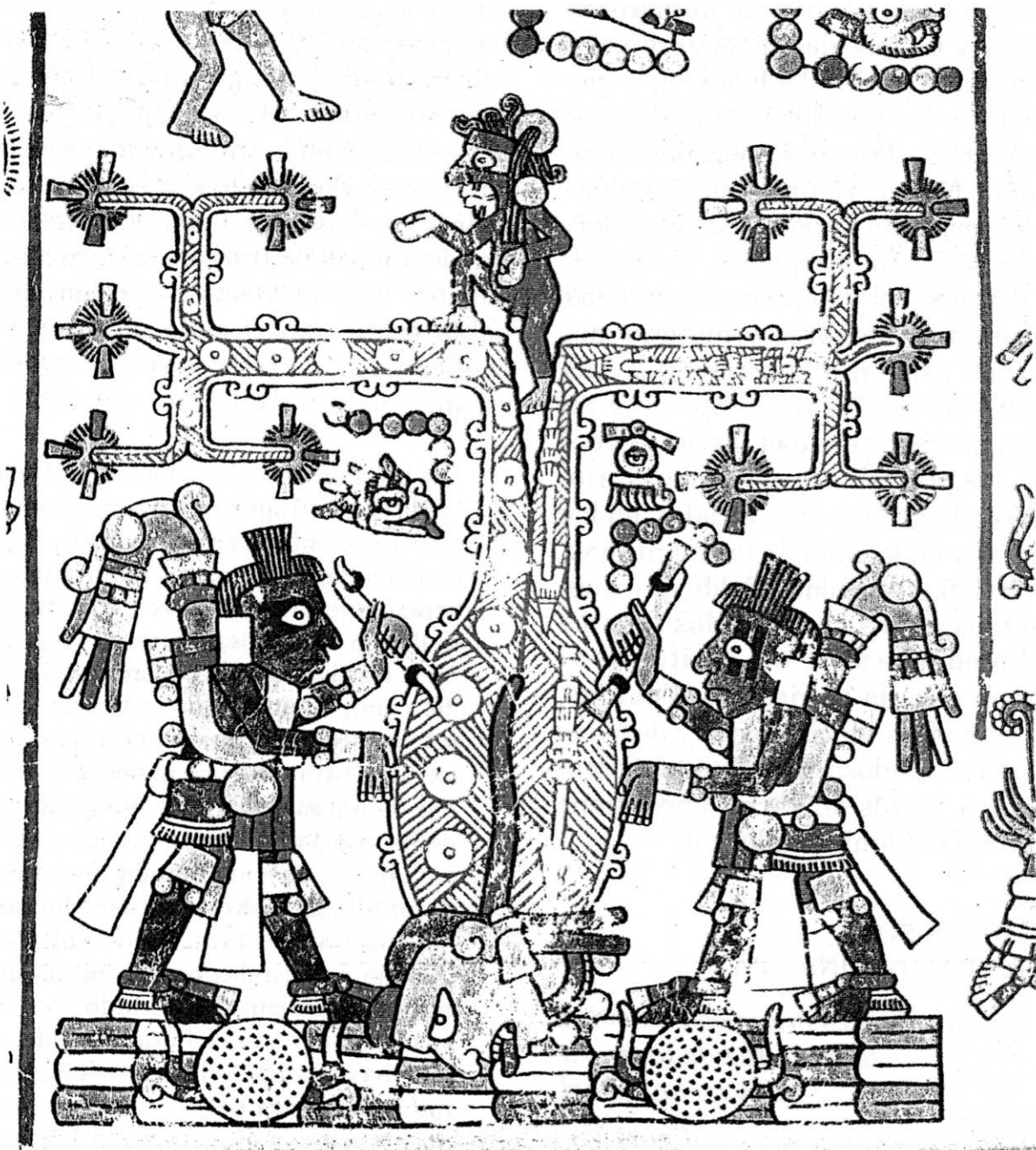
continuara un canto rítmico y reiterativo, como suele ser la estructura de las narraciones indígenas, en coplas de dos versos, describiendo los atributos y las hazañas de los personajes antes descritos.⁴⁸

De los abuelos más viejos continúan unas listas de señores con sus nombres calendáricos, portan extrañas indumentarias que envuelven su ser con el cuerpo de una serpiente: culebras preciosas asociadas a la fertilidad, serpiente de pedernales, serpiente de tonal. Desfilan entonces seres divinos que recuerdan a los espíritus, dueños de la tierra y de los árboles, para concluir la procesión en un evento central: un hombre desciende del cielo hacia un llano precioso a través de un árbol. Vuelve a iniciarse el desfile de parejas, matrimonios de señores y señoras nobles que recorren los parajes de una tierra fértil, lugares envueltos con franjas ocre, el color de la tierra, otras rojas, el color de la sangre y de la vida, y otras azules como la fertilidad del agua. La escena concluye en un parto milagroso: nace de un pedernal gigante el señor Nueve Viento Quetzalcóatl, héroe cultural de la Mixteca.

El mito tiene lugar en un tiempo histórico y los acontecimientos suceden en años y días precisos. Quetzalcóatl nace el día 9 viento, del año 6 casa; y el año 6 conejo, día 5 caña, después de recibir de los abuelos en el cielo los atavíos divinos (la máscara bucal, los pena-

chos de pluma, los caracoles, los plumones del sacrificio) desciende a las casas, los templos, los montes y los ríos. Él trae el agua de la lluvia y recorre nuevamente los ríos, los montes, las cascadas, los manantiales, así como las cuevas, las sierras, los montes y funda templos. Con su andar y el levantamiento de santuarios va delimitando un territorio. Termina sus andanzas con 13 nudos de alianza, atando con ellos la tierra escogida. Finalmente, consulta con los espíritus y como gran conclusión de su viaje celestial y terreno, nacen del árbol sagrado de Apoala, protegidos, apoyados por él: el primer hombre y la primera mujer. El señor Nueve Viento ha preparado la tierra que habitará y dominará el linaje de Apoala.⁴⁹

La obra no concluye, es apenas el principio, prosigue la lista de antepasados, 44 nobles indígenas, hombres y mujeres con sus nombres y sus atavíos. La secuencia termina, una vez más, en la pareja de los abuelos: él, Uno Flor Pájaro Precioso y ella, Trece Flor Quetzal, son los antecesores de otra pareja de padres y abuelos en cuyo tiempo tuvo lugar una gran ceremonia religiosa. Se preparó la leña para hacer grandes lumbres y comunicarse con los dioses, se quemó hule y copal, los señores recibieron xicoles o vestidos ceremoniales nuevos. La historia continúa, nuevos versos recitados en coplas, nuevos sitios recorridos. Entre los temas



El árbol sagrado de Apoala (Códice Vindobonensis, lám. 36)

cuya repetición nos señala su importancia, resaltan las ceremonias del Fuego Nuevo, la fundación de numerosos templos y temascales; hogueras para comunicarse con las deidades, ofrendas de trajes y los nacidos de aquel árbol en Apoala reciben sus sobrenombres. El señor Nueve Viento recibe el nombre de Serpiente-Coyote, y Cuatro Serpiente se llama Serpiente de Fuego que carga al sol y lo mismo los demás gobernantes, hombres y mujeres nobles, que asisten a la ceremonia. Los rituales tienen lugar en Apoala y en fechas precisas: el de la lluvia y el del maíz, las procesiones en el adoratorio, las ofrendas en los manantiales, en los templos y en la cima de las montañas. Los ancianos sacerdotes deliberan, quemar teas en las cuevas y los montes y el humo sube al cielo. Los rituales se repiten: para la lluvia, con el pulque, con los hongos alucinógenos y después de esta cuidadosa y profunda preparación, a través de varios años, tiene lugar el flechamiento del sol.

FIN DE UN SOL,
COMIENZO DE UNA ERA

*Había entonces muy poca claridad
sobre la faz de la tierra.
Aún no había sol.*

Popol Vuh

El relato mítico de los señores de Apoala continúa, pero es interrumpido por

un acontecimiento único. El tamaño de las figuras en el libro indica su importancia. Resalta un gran sol con dardos en su centro, vemos un flechador y un camino de sangre que desciende hacia un templo. Años después de que esa escena fuera pintada, alguien la narró a un dominico, a mediados del siglo XVII. Una vez más, el religioso, fray Francisco de Burgoa, en forma semejante a su hermano de Orden, que había escrito en el siglo anterior, la calificó de “supersticiosas fábulas de su antigüedad” y escribió:

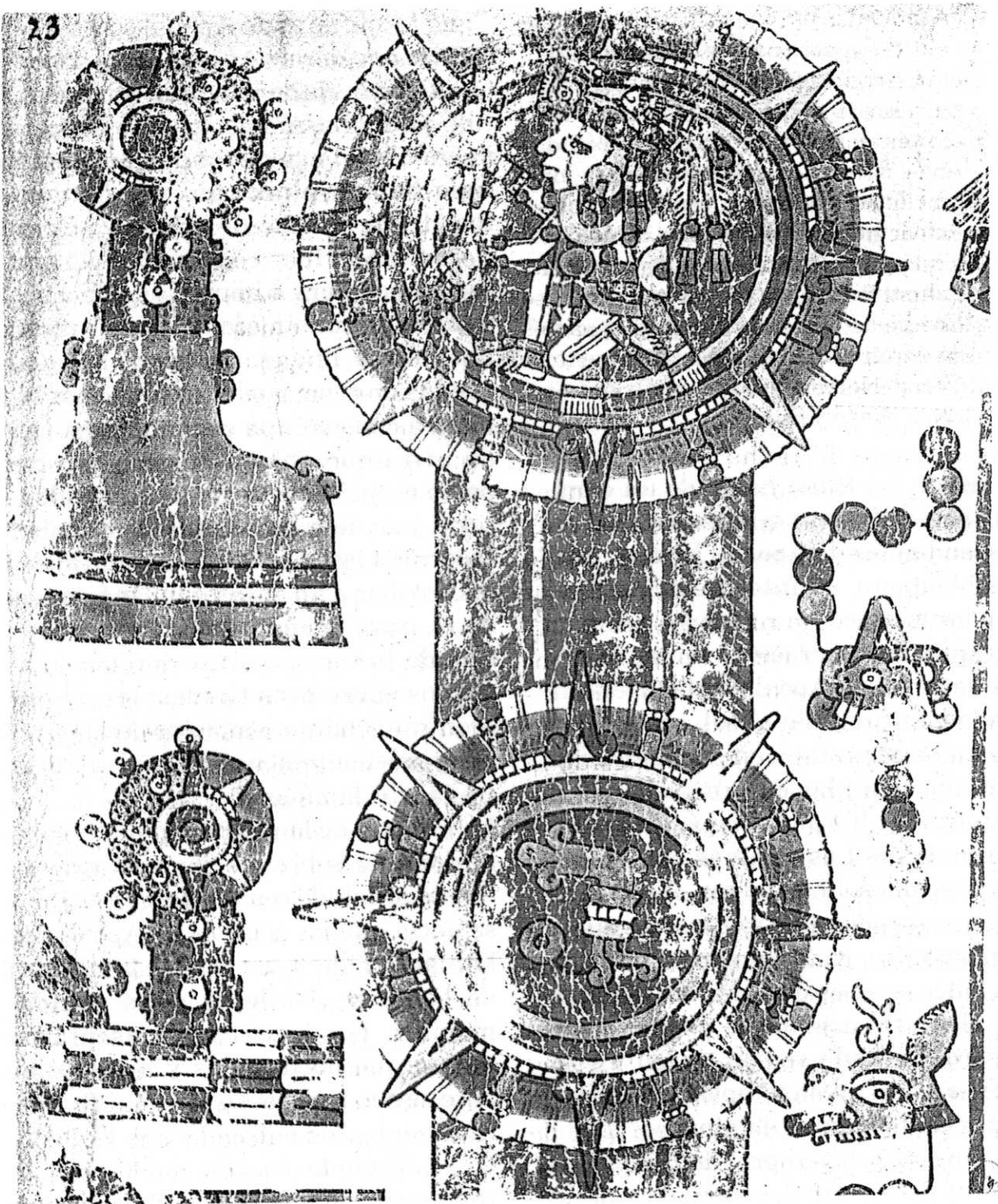
Los hijos de aquellos árboles de Apoala, de donde fingen su origen, saliendo a conquistar la tierra, el más alentado de ellos llegó al país de Tilantongo, y armado de arcos, saetas y escudo, no hallando con quien ejercitar sus armas, y fatigado de lo doblado y fragoso del camino, sintió que la braveza del sol, le encendía grandemente, juzgó el bárbaro campeón que aquél era el señor de aquella tierra, y que se la impedía con los ardientes rayos que le enviaba, y desenvainando las saetas de la aljaba embrazó el escudo para defenderse de la estación del sol, y enviábale pedernales en las varas, que compitiesen con disimulado fuego a sus llamas, y ya era hora de tarde, en que iba el padre de los vivientes declinando a la pira del ocaso, sobre unas montañas con singularidad lóbrega, [...] y todo apadrinó a la quimera del desvanecido, y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol de sus saetas,

en mortales paroxismos desmayó vencido, dejándole por suya la tierra, y de esta ridícula fábula hizo fundamento para ser su señorío y magnífico reino, el más estimado y venerado entre los reyes de esta Mixteca, con tanta estimación, que para calificarse de nobles los caciques alegan tienen algún ramo de aquel tronco, de donde se extendió el lustre de todos los caciques, que se dividieron en todas las cuatro partes de Mixteca Alta y Baja, de Oriente y Ocaso, Norte y Sur.⁵⁰

El relato del fraile habla de un camino arduo y fragoso que recorrieron los descendientes de Apoala. Ésta es, muy posiblemente, su interpretación de lo que los mixtecos le refirieron sobre su antiquísima migración. En su andar, los señores de Apoala habían encontrado y enfrentado al sol, con ello comenzaba otra etapa en su historia: su dominio sobre las cuatro partes de la Mixteca. El libro prehispánico confirma lo dicho. Las láminas que siguen al ocaso del sol herido son el relato de la toma de posesión, a través de nueve siglos indios, cada uno de 52 años, de los cinco rumbos de la Mixteca: el norte, el sur, el oriente, el poniente y el centro. En cada región miden los terrenos, construyen templos y los sacerdotes confirman su dominio por medio de ofrendas de sangre, de pulque, de ramas de los árboles sagrados, de leña. Los pasos del ceremonial son muchos y complejos, con ellos ratifican

que los nacidos de Apoala son el linaje que tiene derecho a toda la Mixteca.⁵¹ El *Códice Vindobonensis* es la historia de un linaje, uno de los que más prestigio habían alcanzado. Su historia registraba su mito de origen y migración como si fuera el único. Sólo que ese empeño era compartido por otros linajes, era una historia entre varias. Los demás linajes mixtecos, al igual que los de otros pueblos en Oaxaca tenían, asimismo, sus explicaciones. Cada uno recordaba su migración como parte esencial de su historia, su identidad y su derecho a la tierra. El haber recorrido las montañas delimitándolas, arribar a un sitio y fundar templos en él, eran, en su visión, las constancias de haber adquirido derechos sagrados sobre esas tierras; los cuales eran ratificados o ampliados en la guerra y mediante acuerdos diplomáticos y alianzas familiares.

La historia de la migración justificaba el dominio sobre los pueblos previamente asentados en las tierras, por eso se decía que los señores de Apoala les habían traído a los mixtecos nacidos de la tierra, las leyes y los mandamientos. Los mixtecos ya asentados tenían que obedecerlos y respetarlos porque sus leyes eran las válidas. Irónicamente, los europeos que llegaron en la segunda década del siglo XVI, conquistando y destruyendo estas tierras, argumentaron que sus mandamientos eran los correctos. Ellos eran



El flechador del sol (Códice Vindobonensis, lám. 23)

portadores de la luz, de la verdadera religión, la que les daba derecho y los justificaba en su empresa. Suya era la verdad, las historias de los indígenas eran quimeras.

El arribo de los españoles sacudió como un terremoto a los pueblos mesoamericanos. ¿Cómo podían explicar su presencia?, ¿cómo incluirlos en sus esquemas mentales? Ante lo nunca ima-

ginado, los habitantes prehispánicos recurrieron a explicaciones tomadas de sus libros y su filosofía. Ellos sabían que el cambio era permanente, que a un sol seguía otro, a una era otra más. La presencia española fue vista como el principio de un nuevo sol, semejante a aquel que había dado origen al reino de los señores de Apoala, sólo que ahora, era el sol de los españoles.

NOTAS

¹ Richard Blanton et al., *Ancient Mesoamerica, a Comparison of Change in Three Regions*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, p. 69. Se trata de la ciudad de Monte Albán que comenzó a construirse alrededor del 500 a.C. y fue abandonada, aproximadamente, entre el 750 y 1000 d.C.

² Flannery (ed.), *Guilá...*, op. cit., caps. 22 y 23.

³ "Relación del pueblo de Amoltepeque, 1580", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, vol. 1, p. 151.

⁴ Eva Hunt, "Irrigation and the Socio-Political Organization of the Cuicatec Cacicazgos", en Frederick Johnson (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Chronology and Irrigation*, Austin, University of Texas Press, 1972, vol. 4, p. 199.

⁵ Antonio de los Reyes, *Arte en lengua mixteca*, edición facsimilar, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 14, facsimilar de la edición de 1593), 1976, pp. 2-3.

⁶ Francisco de Alvarado, *Vocabulario en lengua mixteca*, México, Casa de Pedro Balli, 1593, pp. 81, 187 y 189.

⁷ Alvarado, *Vocabulario...*, op. cit., p. 189; Evangelina Arana y Mauricio Swadesh, *Los elementos del mixteco antiguo*, México, INI/INAH, 1965, p. 131.

⁸ "Relación de Tilantongo, 1578", en Acuña, op. cit., vol. 2, pp. 232-233; Ronald Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, cap. 3; José Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, [1601], Madrid, Academia Real de Historia, 1934-1957, década III, pp. 125-126.

⁹ Spores, *The Mixtecs...*, op. cit., p. 64; Terraciano, op. cit., p. 250.

¹⁰ "Relación de Juxtlahuaca, 1580", en Acuña, op. cit., vol. 1, pp. 308-309.

¹¹ AGN, Civil, vol. 516, exp. 5, ff. 4r-4v, "Averiguación hecha a solicitud de don Gabriel de Guzmán, cacique de Yanhuitlán, 1580".

¹² "Relación de Teozacoalco, 1580", en Acuña, op. cit., vol. 2, p. 143.

¹³ "Relaciones de Texupán y Amoltepec, 1579 y 1580", en Acuña, *op. cit.*, vol. 2, pp. 148, 221. Para la reconstrucción del pasado prehispánico de la Mixteca es básico el libro de Barbro Dahlgren, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, Oaxaca, Gobierno Constitucional del Estado, 1979.

¹⁴ AGN, Civil, vol. 516, exp. 5, ff. 4r-4v.

¹⁵ *Ibidem*, ff. 4-5.

¹⁶ Reyes, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Terraciano, *op. cit.*, pp. 237-244.

¹⁸ "Relación de Cuilapan, 1581", en Acuña, *op. cit.*, vol. 1, p. 178; Dahlgren, *op. cit.*, pp. 76-78.

¹⁹ Dahlgren, *op. cit.*, pp. 66-67.

²⁰ *Códice Mendocino*, México, Editorial Innovación, 1980, láms. 43, 44, 45 y 46.

²¹ "Relaciones de Tecuicuilco y Juxtlahuaca, 1580", en Acuña, *op. cit.*, pp. 90 y 300.

²² Joyce Marcus, *Mesoamerica Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 3-16.

²³ *Códice Vindobonensis*, edición facsimilar, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1992, lám. 48; Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, FCE, 1992, t. I, cap. II.

²⁴ Reyes, *op. cit.*, p. 2.

²⁵ Arana y Swadesh, *op. cit.*, pp. 63ss.

²⁶ Anders, Jansen y Reyes García, *op. cit.*, pp. 81-90.

²⁷ "Relación de Tilantongo, 1580", en Acuña, *op. cit.*, vol. 2, p. 244.

²⁸ "Relación de Cuilapan, 1581", en Acuña, *op. cit.*, vol. 1, p. 178.

²⁹ "Relaciones de Iztepeixic y Macuixóchitl, 1580", en Acuña, *op. cit.*, vol. 1, pp. 262 y 330. Para un buen resumen de la historia prehispánica de los zapotecos véase el libro de Joseph W. Whitecotton, *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, 1985.

³⁰ Juan de Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca*, México, Pedro Ocharte y Antonio Ricardo, 1578; edición facsimilar: México, Ediciones Toledo, 1987.

³¹ *Ibidem*, pp. 141 y 377.

³² "Relación de Chichicapa, 1580", en Acuña, *op. cit.*, vol. 1, p. 66.

³³ "Relación de Tecuicuilco, 1580", en Acuña, *op. cit.*, vol. 2, p. 91.

³⁴ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, "Pleito de Teotalcingo contra sus sujetos, 1763". Este y otros expedientes del siglo XVIII contienen términos que hacen referencia a un sistema de parentesco, pero aún es necesario un estudio detallado de los documentos escritos en zapoteco.

³⁵ John Chance, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989, pp. 125-132.

³⁶ Hunt, *op. cit.*

³⁷ *Ibidem*, p. 258.

³⁸ *Ibidem*, p. 173.

³⁹ *Ibidem*, p. 259.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 258-259.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 254-257.

⁴² John Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 46), 1994, pp. 1-17.

⁴³ Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, *Anales de Tecamachalco, 1398-1590*, México, FCE/CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla, 1992, p. 14; Mark B. King, *Historical Metaphor and the Communication of Legitimacy in the Mixteca, 500 b.C.-1500 a.D.*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology), texto en preparación, citado en Pohl, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁴ Agradezco a José Luis Toribio Vázquez, músico en la banda de Yalalag, el haberme proporcionado los nombres de los instrumentos.

⁴⁵ Wighberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos Higuera, *El Códice de Yanhuatlán*, México, SEP/INAH/Museo Nacional, 1940, pp. 30-31; Nicolás León, *Códice Sierra*, México, Editorial Innovación, 1984, láms. 2, 10 y 29; Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, México, Porrúa, 1989, t. 1, p. 287.

⁴⁶ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967, p. 13.

⁴⁷ *Códice Vindobonensis*, *op. cit.*; Mark King, conferencia presentada en el Instituto Welte, Oaxaca, julio de 1995.

⁴⁸ John Monaghan, "Performance and Structure of the Mixtec Codices", en *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 133-140. En la lectura del código he utilizado el trabajo de Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Luis Reyes García, *op. cit.*, pp. 81-87. También han sido muy valiosas las ideas de Mark King. Mi objetivo es plantear una interpretación global del código, para la cual me he apoyado en el estudio de mitos de origen que se conservaron en la época colonial, por ejemplo: "Relato de la migración de los pueblos de Juquila, Talea y otros, sin fecha", incluido en AGN, Tierras, vol. 335, exp. 5, "Autos del pueblo de San Juan Tanetze, 1715".

⁴⁹ Anders, Jansen y Reyes García, *op. cit.*, pp. 87-115.

⁵⁰ Burgoa, *op. cit.*, t. 1, pp. 369-370.

⁵¹ Anders, Jansen y Reyes García, *op. cit.*, pp. 115-197.

3. LA CONQUISTA: 1519-1540

EL SOL Y LA CRUZ

La tierra se encontraba en completa oscuridad y frío. Sus únicos habitantes eran los *be' ne' gwláse* o gentiles, gentes de estatura gigantesca, físico burdo y entendimiento torpe que adoraban ídolos, árboles, piedras y pozas de agua. Eran pecadores que tenían que sufrir un castigo que ya presentían y un diluvio (*nís ta wo'*, agua grande, *dilúb*) que trajo la destrucción de muchos de ellos. Los gigantes que quedaron, presintiendo su fin, labraron grandes losas para formar sus casas en la tierra y en ellas pudieron encerrarse cuando aparecieron el Sol y la Cruz[...]

Con el Sol y la Cruz llegaron la religión verdadera y los castellanos...¹

A fines de la década de 1930, Julio de la Fuente recogió en el pueblo zapoteco de Yalalag, en la Sierra Norte de Oaxaca, el relato anterior. Habían transcurrido 400 años desde la llegada de los españoles y aún en la mente de los zapotecos permanecía esta dra-

mática versión de la conquista. Ella había sido interpretada, de acuerdo con la antigua idea mesoamericana de ciclos sucesivos de destrucción, muerte y surgimiento de un nuevo sol; como un cataclismo, como el fin del mundo. El mito, además, había hecho propia la percepción colonialista del español: los antecesores eran "gentes [...] de físico burdo y entendimiento torpe". Los hombres de aquella época habían surgido después de la aparición de este nuevo sol.² La época colonial fue relaborada y reinterpretada en la mente india: fue concebida como la nueva era que seguía al gran periodo de destrucción y desolación que tuvo lugar con la conquista europea.

Un mito semejante fue recogido por Andrés Henestrosa en Juchitán, pocos años antes de que Julio de la Fuente visitara la sierra. El poeta zapoteco puso por escrito una leyenda que había escuchado en su infancia, la de los *binigulaza*; la de los hombres feos, de gran estatura y casi gigantes.³ Existe evidencia de un pensamiento similar

entre los mayas e historias como éstas han sobrevivido en otras regiones de Oaxaca.⁴ Los radicales cambios que ocurrieron en la sociedad indígena, en su organización y en su visión del mundo, no se pueden explicar si no consideramos aquellas décadas del siglo XVI como el temblor que agrietó las bases filosóficas que sostenían al mundo mesoamericano. La conquista fue un trauma, no sólo por su violencia sino, sobre todo, por la incapacidad para explicar lo que estaba ocurriendo. Si la miramos desde el siglo XX, nos parece un hecho dramático, pero si en un esfuerzo imaginativo nos situamos a principios del siglo XVI, el drama se transforma en una incógnita angustiante que fue penetrando los distintos niveles de la sociedad prehispánica. Fue un reto para los viejos linajes gobernantes en las ciudades mixtecas y en el Valle, que vieron cuestionado su poder. De hecho sus pugnas y rivalidades facilitaron e hicieron posible el avance de las armas españolas. A pesar de ello, los pueblos fueron capaces de dar una respuesta creativa, al adaptar y modificar múltiples aspectos de su cultura para sobrevivir a la tempestad. Para comprender la conquista y los sucesos que le siguieron, tenemos que adentrarnos en un tiempo y un espacio que no son los nuestros. Aquello no fue el enfrentamiento de dos armas distintas, fue el choque de dos filoso-

fías, de dos concepciones de la realidad: una, la mesoamericana, con sus variaciones y matices regionales; otra, la de los europeos y todos los hombres y mujeres que vinieron de España, quienes estaban lejos de formar un grupo homogéneo pero que en términos generales habían heredado el pensamiento grecolatino reinterpretado por el cristianismo. Cada sociedad y cada cultura percibió lo que pasó de acuerdo con su herencia histórica.

DÉCADAS DE CONQUISTA

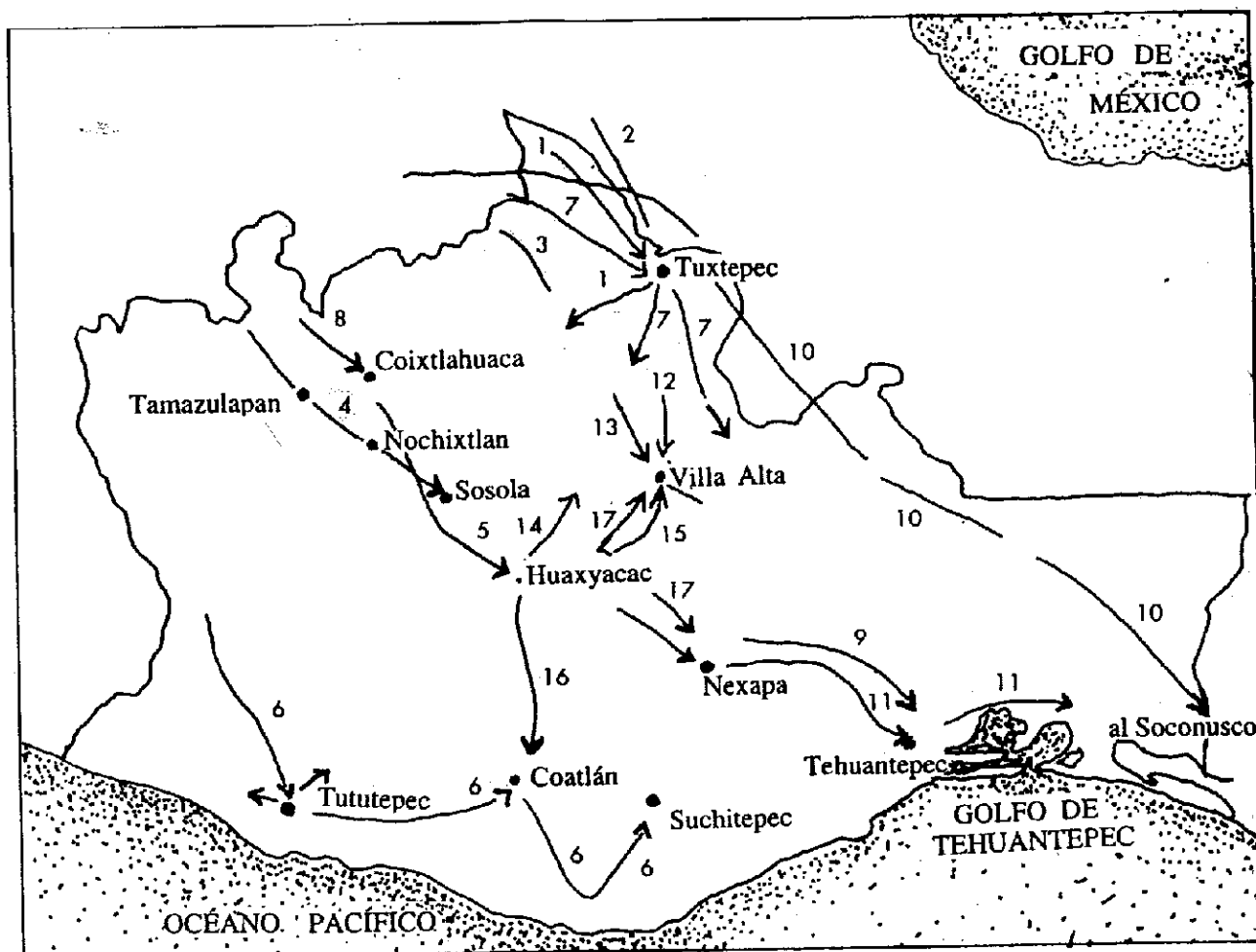
La conquista del territorio que hoy llamamos Oaxaca comenzó en 1519. Tratemos de reconstruirla siguiendo de cerca el testimonio del soldado conquistador Bernal Díaz del Castillo.⁵ Al utilizar el texto del militar español, nos ubicamos en la forma como él y sus compañeros vieron aquellos momentos, para más adelante reflexionar sobre la reacción indígena.

Hernán Cortés y sus hombres, estando en Tenochtitlan, tuvieron la primera información sobre el oro de estas tierras de boca de Moctezuma. Cortés, mediante sus intérpretes, le había preguntado: "Que a qué parte eran las minas", a lo que Moctezuma respondió: "de tres partes". Pero de donde más oro le solían traer era de una provincia que se decía Tuxtepec, a la banda del norte, cerca de donde habían desembarcado. Allí recogían el

oro de dos ríos y cerca de aquella provincia había otras buenas minas "en parte que no eran sus sujetos". Eran tierras de los chinantecos y los zapotecos, quienes no le obedecían. Estando el gran tlatoani prisionero de los españoles, aprovechó el interés mostrado por Cortés, para pedirle que enviara a sus soldados a someter aquellas tierras, y a cambio él le daría indios nobles que fueran con ellos.⁶ ¿Qué intenciones guiaron a Moctezuma para ofrecer su apoyo a Cortés?, ¿deseaba contar con la ayuda del extremeño para someter aquellos señoríos que, cercanos a su guarnición de Tuxtepec, permanecían independientes? o ¿era un intento para alejarlo de su ciudad? Para obtener el oro, Cortés envió hacia la guarnición mexica de Tuxtepec, a aquella tierra de frontera entre el dominio mexica y la gente insumisa, a un pariente suyo de apellido Pizarro. Éste, acompañado de cuatro soldados mineros, de cuatro nobles mexicanos y de un ejército de indios amigos, se dirigió a Tuxtepec. Al poco tiempo, regresó a México llevando más de mil pesos en granos de oro sacados de las minas de esa provincia y de la de Malinaltepec. Pizarro había recorrido aquellas tierras tropicales y ascendido por los lomeríos de la sierra hasta penetrar a la provincia de los chinantecos.⁷ Ahí les salieron a recibir muchos indios con arcos, flechas y lanzas más grandes que las españolas. Los chinan-

tecós permitieron el paso de los *teules*, como ya nombraban a los españoles, pero no toleraron que ningún mexicano entrase en sus tierras. Ante las órdenes del español, los señores chinantecos juntaron a su gente y se les ordenó lavar las arenas de los ríos para sacar el oro que ambicionaba el cristiano. Pizarro regresó a México con el oro y con él vinieron los chinantecos a ofrecerse por vasallos del rey español.⁸ Resulta difícil entender la actitud del hucy tlatoani, la de los chinantecos y la de otros muchos grupos que en los meses que siguieron se aliaron con los españoles. Aquel proceder tuvo su raíz en la absoluta incapacidad de prever lo que ocurriría y también en varios elementos del mundo prehispánico, principalmente la concepción indígena del poder como algo divino, poseedor de capacidades superiores, aunado a las continuas pugnas y rivalidades entre las ciudades y los linajes. El mexica, como los chinantecos y los demás, vio al recién llegado como enemigo o aliado, pero poseedor de un poder sagrado, que por desconocido era más temido. Estas ideas se mezclaban con las antiguas rencillas entre los linajes gobernantes, de tal forma que unos vieron en Cortés y sus hombres la posibilidad de acrecentar su poder regional, mientras que otros se opusieron, se enfrentaron y al ver las alianzas de su vecino optaron también por la diplomacia. La presencia de Cortés

PRINCIPALES EXPEDICIONES ESPAÑOLAS EN EL TERRITORIO OAXAQUEÑO



1. 1519: Capitán Pizarro; 2. 1519: Alonso Luis; 3. 1520: Tovilla; 4. 1520: Gonzalo de Umría; 5. 1521: Francisco de Orozco; 6. 1521-1522: Pedro de Alvarado; 7. 1521: Gonzalo de Sandoval; 8. 1522: Andrés de Tapia; 9. 1522: Pedro de Alvarado; 10. 1522: Al Soconusco; 11. 1523: Pedro de Alvarado; 12. 1523: Luis de Barrios; 13. 1523: Rodrigo Rangel; 14. 1524: Rodrigo Rangel; 15. 1526-1527: Diego de Figueroa y Gaspar Pacheco; 16. 1530: Pedro de Alvarado; 17. 1533: Francisco Maldonado.

FUENTES: Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1977; Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano*, Madrid, Academia Real de Historia, 1947, libro III, década III; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, en *Papeles de la Nueva España*, 3a. serie, tomos II y III, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, 1972.

fue ubicándose, paulatinamente, en las redes de los intereses políticos mesoamericanos y en su concepción del poder.

Aquella primera entrada europea a Oaxaca fue seguida de otras muchas; no bien concluía una expedición, cuando ya otra se iniciaba. La movilidad de los soldados españoles y de los ejércitos de indios aliados que los apoyaban, fue enorme y constituyó la principal característica de la conquista de estas tierras. Si el sometimiento de la ciudad de Tenochtitlan se entiende como una gran batalla, la cual se desenvuelve en el breve lapso de tres años; la conquista de Oaxaca tardó décadas y varió de región a región. Tan solo en los primeros 10 años es posible identificar 16 expediciones españolas, y seguramente existieron muchas más que no dejaron su huella en la historia escrita. Comenzaba una época de destrucción en la que incluso el poder sagrado de los mexicas habría de ser doblegado. En medio del fragor de una batalla, poco antes de que Cortés y sus hombres salieran huyendo de Tenochtitlan, en el conocido episodio de la Noche Triste, tuvo lugar un hecho trágico que iría inclinando la balanza de la derrota del lado indio. Varios de los hombres de Cortés lograron trepar por las gradas del gran templo de México y le prendieron fuego. A partir de entonces, las acciones de los españoles contarían con un elemento a su fa-

vor.⁹ El mismo Bernal Díaz fue consciente de ello: "muchas veces he visto pintada esta batalla, [...] tiénenlo [los indígenas] por cosa muy heroica". La noticia del gran templo ardiendo se esparció y la imagen del español fue pasando de ser la de un guerrero extraño a la de un poder superior. Imagen que el tiempo reforzaría. No es posible comprender el dramatismo y la complejidad de aquel hecho si no intentamos ubicarnos en la mente mesoamericana. El poder para el mexica, y para los pueblos de Oaxaca, era básicamente sagrado, era una capacidad suprema que empapaba a la política. El poder de un pueblo radicaba en su templo, en sus deidades y en sus señores, responsables de comunicarse con las potestades sobrenaturales. La fuerza depositada en el gran templo de Tenochtitlan era inmensa y había sido destruida. Si no entendemos esto en toda su complejidad, jamás comprenderemos el desarrollo de la conquista y los acontecimientos que le siguieron. Los reconocimientos que los indígenas brindaron al conquistador habrían de multiplicarse. Los españoles contaron con aliados nativos en las luchas contra aquellos rebeldes e, incluso, en sus propias rencillas. Cuando Pánfilo de Narváez, enviado para hacer prisionero a Cortés, desembarcó en las costas de Veracruz, cerca de Zempoala, mil chinantecos apoyaron a Cortés. Luego marcharon triunfantes en Zempoala al



*Detalle del Lienzo de Macuilxóchitl, del siglo XVII, mostrando la conquista del poblado. Pueden observarse, del lado derecho, a los zapotecos entregando presentes a los españoles mientras que, al centro del cuadro, éstos cometen un sinnúmero de crímenes. El hecho de que este lienzo esté fechado en el siglo XVII nos indica cómo los pueblos serranos recordaban la conquista (Oscar Schmieder, *The Settlements of the Zapotec and Mixe Indians*, Los Angeles, The University of California [Publications in Geography, IV], 1930)*

lado de los españoles; portaban sus rodela y sus lanzas con cuchillas de pedernales. Entraron triunfantes con sus banderas tendidas en alto con mucho plumaje y tambores y trompetillas y entre cada lancero caminaba un flechero dando gritos y silbos: "¡Viva el rey! ¡Viva el rey nuestro señor!" A cambio recibieron collares de Castilla.¹⁰ Los chinantecos, como los tlaxcaltecas y otros muchos, no se consideraron conquistados; creyeron ser aliados de los españoles y vencedores en las batallas contra los mexicas.

Sin embargo, por superior que fuese, siempre hubo quien se opusiera al es-

pañol, quien luchara contra él o tratara de manipularlo. Mientras unos indígenas lo apoyaron, otros mantuvieron la lucha. Un año después de la conquista de Tenochtitlan, Cortés, entre otras expediciones, envió a Pedro de Alvarado a fundar una población en terrenos de Tututepec, en la costa de la Mixteca, pues tenía noticia de que aquella tierra era rica en oro. A Gonzalo de Sandoval lo mandó a Tuxtepec, provincia en la que aún quedaban unos capitanes mexicas insumisos. Sandoval procuró aprehenderlos; les dio guerra e hizo prisionero al principal de ellos y lo mandó quemar. De inmediato Sandoval ordenó que fuesen a darse de paz unos pueblos zapotecos que estaban de Tuxtepec, como a cosa de 10 leguas; como no quisieron presentarse, envió contra ellos a un tal Briones, quien había sido capitán de bergantines y luchado en Italia.¹¹

Briones entró cruzando la sierra, ascendió con 100 soldados, entre ellos 30 ballesteros y escopeteros y más de 100 indios amigos, procedentes de los pueblos que eran sus aliados.¹² Los zapotecos se enteraron que avanzaban hacia sus pueblos y les pusieron una celada, los hicieron volver por cuestras y laderas e hirieron a más de la tercera parte. Aquellas sierras de los zapotecos eran tan agrestes que no podían avanzar por ellas los caballos y los soldados tenían que ir por unas sendas muy angostas, uno a uno y siempre

entre neblinas y rocíos. Los zapotecos los esperaron con sus lanzas, de más de un metro de largo y llenas, en sus costados, de navajones de pedernal. Atacaron con flechas, varas y piedras; dando tantos silbidos y gritos que las sierras "rezumbaban y retumbaban".¹³ Briones, lastimado de un flechazo, tuvo que volver con su gente herida y un soldado menos; ya en Tuxtepec, Sandoval lo reprendió diciéndole: "qué dirán ahora los zapotecas que no somos tan varones como decían".¹⁴

Ante aquella derrota, Sandoval intentó llamar a otros pueblos en forma pacífica; envió sus mensajeros a Xaltepeque que era zapoteco y colindaba con otros pueblos que se decían los mixes, gentes "muy sueltas y guerreras" y que tenían pugna con los zapotecos. Llegaron de paz como 20 principales zapotecos llevando un presente de oro en joyas de muchas hechuras, así como 10 canutillos rellenos con oro en grano y aquellos principales traían unas ropas de algodón muy largas que les daban hasta los pies, con muchas labores labradas en ellas. Llegaron delante de Sandoval y con mucho respeto se lo presentaron. Él lo recibió con alegría y ordenó que les dieran collares de Castilla, los honró y llenó de halagos. Los zapotecos le pidieron que, a cambio, les diese unos *teules*, que así llamaban a los españoles, para que fuesen juntamente con ellos contra los mixes, sus enemigos, y con quie-

nes estaban en guerra. Como Sandoval no tenía soldados porque estaban todos heridos, les respondió que pediría más soldados a Cortés y que, mientras tanto, irían con ellos 10 de sus compañeros para luchar contra los mixes. Esto lo hacía Sandoval para que sus hombres viesan los pasos de las tierras, los pueblos y las minas donde sacaban el oro.¹⁵

Sandoval despachó a un soldado que se decía Alonso del Castillo junto con otros seis para que mirasen muy bien las minas y la manera de los pueblos. Entraron a aquella provincia de los mixes llevando muchos indios de los de aquellos pueblos y con unas bateas lavaron en tres ríos y en los tres sacaron oro. Con él llenaron cuatro canutillos, cada uno del tamaño de un dedo de la mano y con aquella muestra volvieron donde estaba Gonzalo de Sandoval, quien se alegró pensando que la tierra era rica. Luego se ocupó de repartir esos pueblos a algunos españoles que habrían de quedarse ahí a poblar. El mismo Sandoval tomó para sí unos pueblos que se nombraban Guazpaltepeque, y la provincia de Xaltepeque la depositó en Luis Marín “creyendo que le daba un condado”,¹⁶ pero resultó que “salieron muy malos pueblos”. Seguramente porque los zapotecos se negaron a reconocerlos como sus señores y a pagarles tributo.¹⁷ Sandoval repartió todos los pueblos de aquellas tierras: Coatzacoalcos, la

Chinantla, la Zapoteca y todas las provincias que estaban del otro lado del río Coatzacoalcos hasta llegar a Tabasco y a las sierras de Chiapas, así como todos los zoques hasta Zinacantan. Estos pueblos serían para los vecinos españoles que se quedarían a poblar en la villa del Espíritu Santo de Coatzacoalcos. La colonización no prosperó y años después dijeron: “de habernos quedado con todas aquellas tierras, fuésemos ricos, pero nos quedamos en blanco y se fue despoblando la villa”.¹⁸ Mientras Sandoval exploraba las tierras del norte y trataba de establecer una villa de españoles, la noticia de que Tenochtitlan había sido destruida se había propagado por todas las comarcas. Desde lejanas provincias, distintos señoríos indígenas enviaron sus parabienes a Cortés ofreciéndose por vasallos del rey español; entre aquellos pueblos estuvo uno que se decía Tehuantepec. Los zapotecos de Tehuantepec le llevaron un presente de oro a Cortés, diciéndole que había otro pueblo apartado que se decía Tututepec que era muy enemigo suyo y que “les venía a dar guerra” porque los de Tehuantepec habían aceptado obedecer al rey católico; según decían los zapotecos, aquélla era gente muy rica tanto de joyas como de minas. Los de Tehuantepec le demandaron a Cortés “con mucha importunación” que les diese hombres de a caballo, escopeteros y ballesteros. Cortés les respondió

que enviaría a Pedro de Alvarado, "el Tonatiuh", y luego les dio 180 soldados, entre ellos 35 de a caballo y les dijo que le pidiesen a Orozco, quien se encontraba en la provincia de Oaxaca y puesto que aquella tierra "estaba de paz", que les diera otros 20 soldados, los más de ellos ballesteros.¹⁹

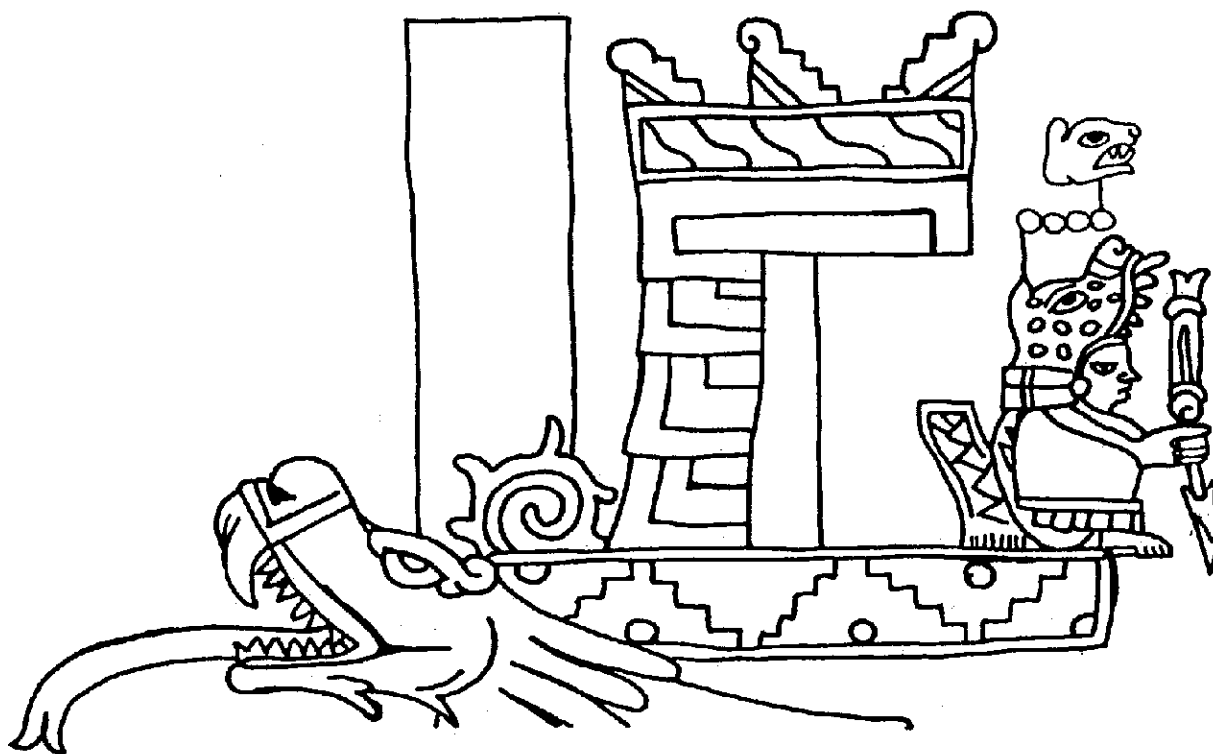
Salió Alvarado con peones y gente de a caballo; tardó 40 días en cruzar las provincias de la Mixteca, conquistándolas y pacificándolas;²⁰ en Tututepec, el señorío mixteco de la Mar del Sur (el Océano Pacífico), fue recibido de paz por el señor y por los nobles indígenas. Los hospedaron en el centro del pueblo, donde estaban sus adoratorios y sus casas, todas muy juntas, con techos de paja. Una vez acomodados, el señor de Tututepec les llevó grandes regalos de oro y comida; cada día que pasaron ahí les trajeron más presentes de oro con los que Alvarado se mandó hacer unos estribos. A los pocos días, Alvarado aprehendió al cacique de Tututepec porque los de Tehuantepec le dijeron que se quería levantar en armas, quemarlos y hacerlos presos. Sin embargo, otros españoles comentaron que Alvarado había aprehendido al cacique sólo por sacarle más oro. Aquel cacique le había dado a Alvarado más de 30 mil pesos del preciado metal.²¹ Cantidad fabulosa si pensamos que años después, una vez establecida la colonia, el sueldo normal de un indígena, por un día de trabajo

de sol a sol, era un real (un peso tenía ocho reales).

Alvarado envió a sus hombres a visitar los pueblos que se localizaban en los alrededores y nuevamente se los repartió para que les tributaran; en Tututepec pobló una villa a la cual le puso por nombre Segura y a otros soldados los mandó hacia Jalapa del Marqués, en el actual estado de Oaxaca, y Tehuantepec, pero al poco tiempo aquella villa de Segura se despobló, pues los indígenas se negaron a pagar tributos. Entre los capitanes que conquistaron la costa de Oaxaca se hallaba también Francisco Maldonado, quien años después reclamaría su derecho a tener pueblos de encomienda en Oaxaca, puesto que él, a su costa, había aportado armas, caballos, municiones, ropa y sueldo para mucha gente. En esa empresa se había ocupado dos años, sometiendo gran parte de la costa del Mar del Sur y tratando de controlar las provincias de los mixes y los chontales. Maldonado había encontrado a los segundos alzados y de no haber sido por el socorro que los zapotecos de Jalapa le dieron, habrían matado a todos los españoles.²²

Las respuestas indígenas ante la conquista fueron muchas y cambiantes en el tiempo: el aliado de hoy podía ser el enemigo de mañana. Se unieron a los españoles para luchar no sólo contra los mexicas sino contra otros señorios indígenas. Los gobernantes nativos

Los lienzos coloniales presentan una enorme diversidad; un análisis detallado de ellos nos mostraría que el proceso de empobrecimiento de la cultura indígena no fue uniforme. En los ejemplos provenientes del siglo XVI: (1) Lienzo de Coixtlahuaca 1 y (2) Mapa de Teozacoalco, podemos observar que los nobles aún conservan sus yelmos (especie de cascos), que los identifican con leopardos y otros animales; sin embargo, es evidente la simplificación de su indumentaria. En el último ejemplo: (3) Lienzo de los señores de Etla, de 1617, los nobles están representados vistiendo elegantes trajes de manta, pero desprovistos de todos los elementos que antiguamente los identificaban



Lienzo chocholteco de Coixtlahuaca 1. Proviene del primer siglo colonial, se ignora la fecha exacta (el original se encuentra en la BINAH, núm. 35-113)



*Mapa de
Teozacoalco, en la
Mixteca, de 1580
(Benson Latin
American
Collection,
Universidad de
Texas en Austin,
JGI, XXV-3,
núm. 32)*



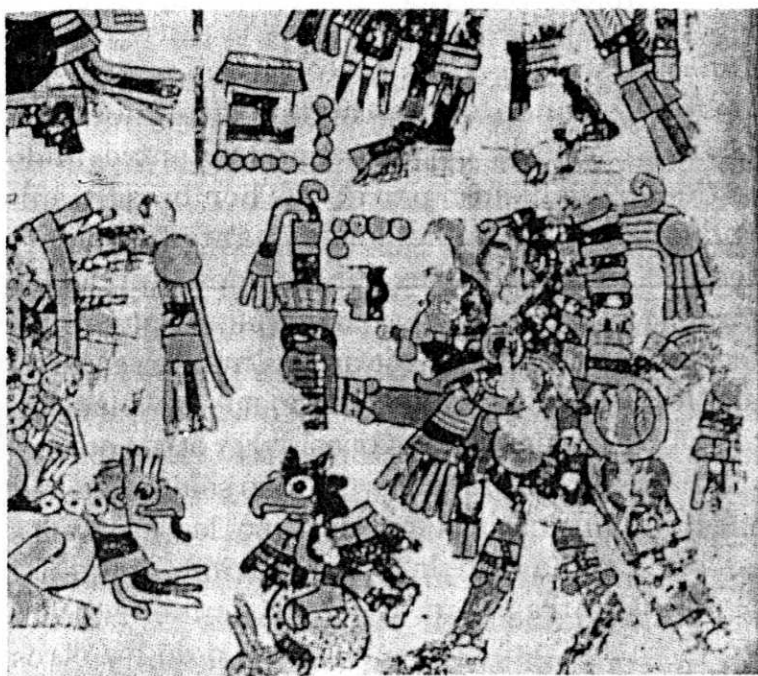
*Lienzo de los
señores de Etlá, en
el valle de Oaxaca,
1617 (el original se
encuentra en la
BINAH, en la
Genealogía de
Ixtlán, núm. 35-85)*

del valle de Oaxaca recibieron a Orozco en paz y lo apoyaron en varias expediciones militares. Los mixtecos de Tututepec, después de la resistencia inicial, buscaron la ayuda del español contra los chatinos de Yaitepec y Nopala.²³ Los gobernantes del señorío chocholteco de Coixtlahuaca, se presentaron ante Cortés para ofrecerle su reconocimiento cuando éste se encontraba en Tepeaca, después de la Noche Triste; seguramente se levantaron en armas más tarde, pues Cortés envió contra ellos a Andrés de Tapia en 1522.²⁴ Tehuantepec recibió a Pedro de Alvarado, cuando éste se dirigía hacia Guatemala, con oro y regalos, y colaboró con él dándole guerreros para conquistar esas tierras.²⁵ Cuando Cortés tuvo que ir a España a responder por las acusaciones que le hacían sus enemigos, a su regreso fue recibido por los zapotecos con ofrendas de oro, ropa, guajolotes y todo género de frutas.²⁶ Varios señoríos indígenas se dieron de paz sólo para rebelarse después. Otros, como los chontales y los mixes, permanecieron alzados durante décadas, algunos más honraron a los españoles como a señores, o bien, abandonaron sus pueblos dejándolos desiertos cuando supieron que una expedición se acercaba a sus tierras.²⁷ Trataron de expulsarlos utilizando su fuerza física, los emboscaron y buscaron el apoyo sagrado de sus dioses sacrificándoles esclavos y prisioneros.

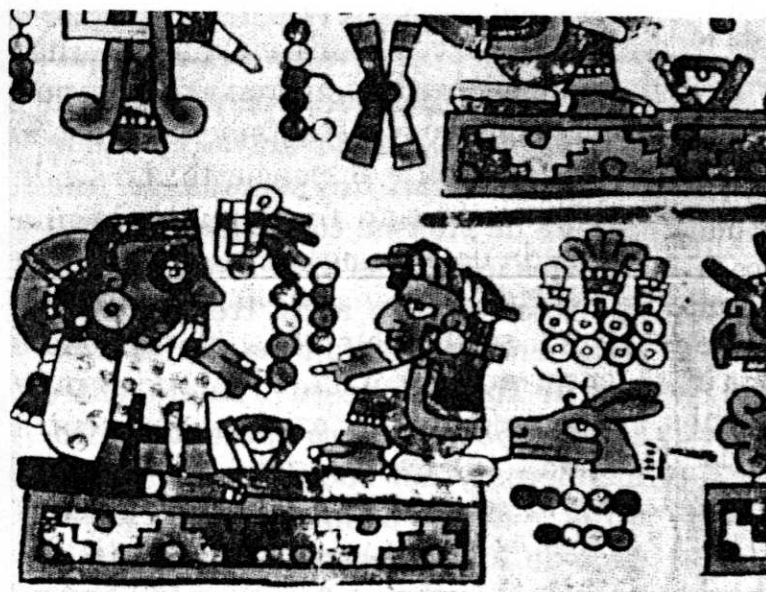
En la década de 1530 se inició otra fase en la conquista. Se fueron fundando pequeñas villas de españoles, con la idea de que funcionaran como avanzadas en la consolidación del control de estas tierras. Surgieron, así, la villa del Espíritu Santo de Coatzacoalcos, la villa de Segura en la Mixteca de la Costa, San Ildefonso en la sierra zapoteca, Guadalcázar en Tehuantepec, Nexapa entre los chontales y Antequera en el valle de Oaxaca. De ellas, sólo Antequera llegaría a consolidarse como un centro español importante. En 1532 recibió el título de ciudad, la única que existiría durante toda la colonia en Oaxaca. Las demás villas arrastraron una existencia azarosa: Segura desapareció, unas crecieron en ciertos momentos y en otros estuvieron en peligro de despoblarse. Hacia fines del primer siglo colonial, Antequera tenía más de 1 700 habitantes y, en vísperas del ocaso español, superaba las 17 mil personas. San Ildefonso, en cambio, nunca superó las dos centenas de habitantes.²⁸ Nexapa desapareció poco después de ser fundada; hacia 1560 volvió a poblarse aunque continuó teniendo pocos vecinos, que en 1614 decidieron trasladarse a un pueblo indígena cercano.²⁹

TRIBUTO PARA EL ESPAÑOL

Los españoles vieron a los señoríos indígenas como botín de guerra. Tras



El señor Cinco Movimiento (lám. 7)



El señor Siete Hierba (lám. 21)

El análisis de la indumentaria de los nobles a través de los códices y los lienzos es sumamente complejo. Veamos unos ejemplos que ilustran su transformación durante el primer siglo de la Colonia. En primer lugar hay que recordar que la indumentaria de los nobles estaba destinada a consolidar su posición. Los bezotes de jade, los tocados de plumas preciosas y las máscaras bucales hacían visible el poder, el cual estaba íntimamente ligado a la religión, ya que los gobernantes escondían su figura humana tras los elementos propios de las deidades. Si analizamos los códices prehispánicos, podemos observar las diferencias: por ejemplo, el traje del señor Cinco Movimiento (en la parte superior), en el Códice Nuttall, es más rico en ornamentos que el del señor Siete Hierba (en la parte inferior), del Códice Bodley, no obstante, ambos ocultan al hombre para resaltar, en el primero, a un ave gigantesca y, en el segundo, al dios de la lluvia

cada expedición vino su reparto: no importaba si habían sido derrotados en batalla o habían establecido convenios con los conquistadores o si éstos apenas habían cruzado por sus tierras; todos por igual fueron convertidos en encomiendas. Una vez otorgados en encomiendas, tenían la obligación de reconocer a un soldado español como a su señor, obedeciéndolo y pagándole tributo en especie y servicios.

El reparto de los asentamientos indígenas estuvo plagado de desórdenes y crueldades (véase el documento 1 en el apéndice, al final del libro). En sus

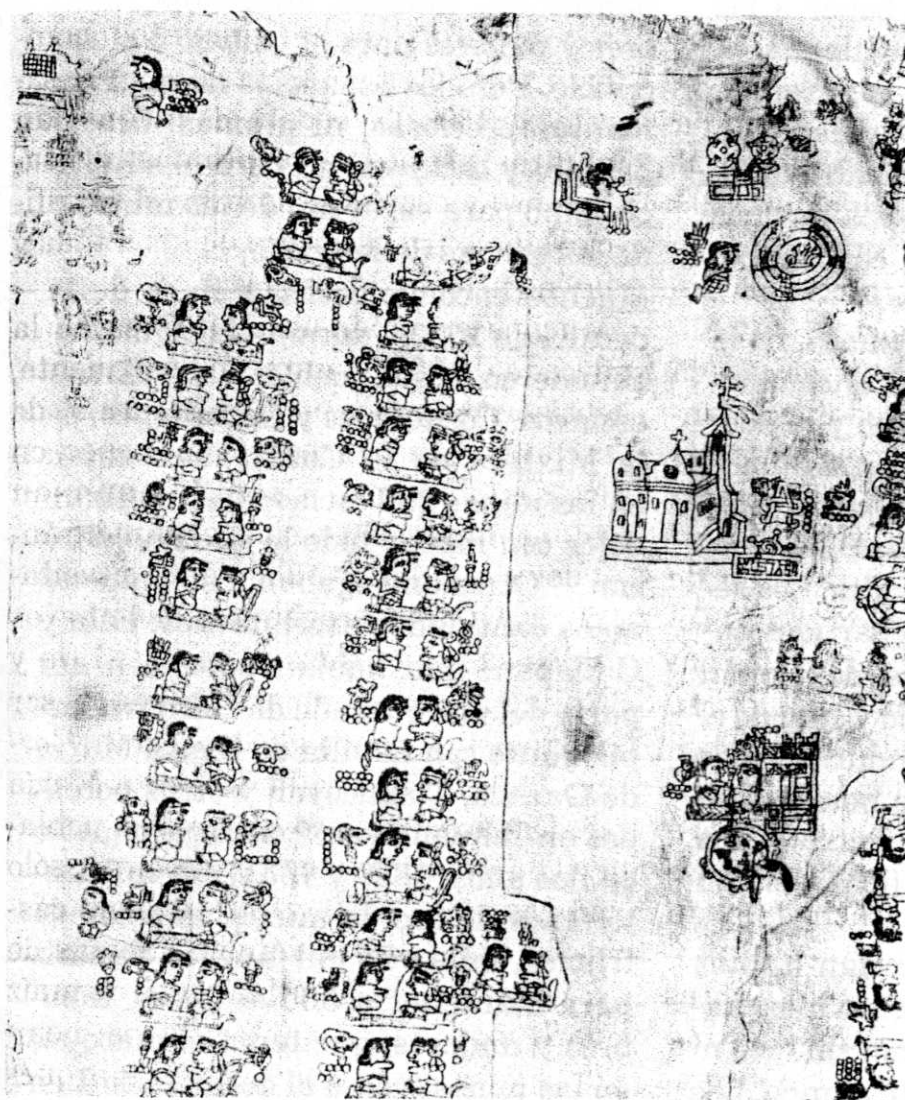
EL ASUNTO DE LOS DIEZMOS.
ALIANZA ENTRE LOS FRAILES Y
LOS CACIQUES A MEDIADOS DEL
SIGLO XVI

“El provincial pasado, fray Pedro de la Peña, y fray Domingo de Aguinaga, vicario provincial que es al presente, hicieron junta de los vicarios y caciques y gobernadores de la Mixteca Alta y [la Mixteca] Baja en Teposcolula, donde hicieron capítulo los frailes e indios. Y lo que en él se trató fue que cada uno diese al provincial fray Pedro de la Peña los más dineros que pudiesen para ir a Castilla a pedir que no diezmasen ni pagasen tributo al rey ni encomenderos. Es voz entre los indios, que juntaron más de veinte mil pesos.”

Valderrama, *Cartas...*, op. cit., p. 300.

rápidos recorridos por la sierra, recién sometían los castellanos a un pueblo cuando ya su capitán levantaba una “cédula de encomienda”, entregando ese lugar a uno de sus hombres. Resulta imposible saber cuántas de aquellas primeras concesiones de pueblos no fueron algo más que un papel. No faltó quien, cédula en mano, recorriera la sierra buscando sus pueblos, sin poder encontrarlos.³⁰ En otras ocasiones las famosas cédulas sólo reflejaban el desconocimiento que los españoles tenían de la organización indígena: entregaban el centro donde estaban los palacios de los *yyas* o de los otros gobernantes, a un encomendero y las estancias o poblados dependientes a otro, sin saber o sin importarles que integraban una unidad.³¹

La misma movilidad de las huestes españolas, sus rápidas entradas a la sierra, así como sus rencillas internas y ambiciones las llevaron a darse y quitarse pueblos constantemente, creando un verdadero desconcierto. La caída de Tenochtitlan fue seguida de una década de enorme confusión. Muchos señoríos indígenas tuvieron, en el lapso de seis o siete años, tres o cuatro encomenderos. La famosa ciudad mixteca de Tututepec estuvo sujeta, entre 1529 y 1533, a cuatro diferentes encomenderos y así sucedió con muchas otras.³² En los últimos años de la década de 1520, los españoles ya “se servían de los señores de los pueblos y de



Fragmento del Lienzo de Tlapiltepec, poblado chocholteco del valle de Coixtlahuaca. El lienzo contiene dos genealogías formadas por veinte parejas cada una. En la parte derecha se puede observar un templo católico junto al glifo correspondiente al año 6 conejo. La preocupación por dejar bien establecida la línea de descendencia de los señores gobernantes, fue constante en muchos de los lienzos de las primeras décadas después de la conquista (el original se encuentra en el Museo Real de Ontario, Canadá)

sus naturales". Desde aquella temprana fecha, los conquistadores fueron recibiendo tributo de los señoríos —como nombraron a las ciudades con sus dependencias— de la Mixteca, del valle de Oaxaca, hasta la región de Miahuatlán, Tetiquipa y Coatlán en la sierra sur; también en la región costera de Huatulco y en el istmo de

Tehuantepec. Las ciudades mixtecas, con sus estancias, se convirtieron en las más codiciadas encomiendas. Increíblemente, algunos de los señoríos más ricos fueron otorgados a criados de Hernán Cortés. Por ejemplo, Martín Vásquez, quien había estado encargado de poner las mesas de juego en la casa de Cortés, distribuir naipes

y dados, así como dar de beber a los invitados, le tocó en encomienda la provincia de Tlaxiaco que se extendía por dos o tres jornadas y tenía entre sus sujetos a Mixtepec, Chicahuaxtla, Atoyaque, Ocotepeque y otras muchas estancias que colindaban con los poblados sujetos a Tututepec.³³

La provincia de Tecomaxtlauaca, en la Mixteca Baja, fue dada en encomienda a Francisco Flores, vecino y regidor de la ciudad de México; Coixtlahuaca a Bartolomé de Valdés y a Gabriel Bosque; la de Nexapa fue para Juan de Espinar y Francisco Venavides. Los señorios indígenas fueron repartidos entre los criados y mayordomos de Hernán Cortés y Pedro de Alvarado y cuando el primero marchó hacia Honduras y más tarde a Castilla, aquellos hombres se disputaron y usurparon entre sí los pueblos como si fueran fichas en un juego macabro.

Los nuevos amos no conocían límites en sus ambiciones: exigieron a los naturales todo lo que pudieron sin tasa ni medida. Todo el oro de este mundo. Los indígenas los reconocieron como a sus señores en esta nueva era, como dominadores poderosos, distantes e ignorantes de sus costumbres, pero señores al fin. Así, en los pueblos de la sierra sur se decía: "que la dicha Titiquipa en tiempo antiguo servía a Tututepec [...] e ahora sirve a los españoles en Oaxaca".³⁴ Por eso les pagaron lo mismo que solían entregar a sus gober-

nantes: oro, mantas, alimentos, hombres y mujeres para el trabajo o el sacrificio. Pero los españoles no querían mantas preciosas, ni plumas: deseaban oro y esclavos, no para el sacrificio, sino para sacar oro de las minas y de las arenas de los ríos.

Muchos encomenderos, a fines de la década de 1520 y durante la siguiente, obtuvieron de sus pueblos cuadrillas de esclavos. Cozautepéc y Comaltepec, en la Mixteca de la Costa, mantenían en las minas 250 esclavos, alimentándolos con maíz y todo lo que necesitaran.³⁵ Otros entregaban a sus nuevos amos cantidades exorbitantes: Etla y Cuilapan, que habían pasado a ser parte del marquesado de Hernán Cortés, junto con la villa de Santa María de Oaxaca, Tlapacoyan y otros poblados en Tehuantepec,³⁶ entregaron, sólo en dos años, 1530 y 1531, dos mil castellanos de oro de minas, además de frijoles, chile y 20 mil fanegas de maíz para mantener a 500 esclavos, hombres y mujeres, que tenía el marqués en las minas (véase el documento 2 en el apéndice, al final del libro).³⁷ Los ejemplos se multiplican: Yanhuatlán entregó a Juan Peláez de Berrio, quien ni siquiera era su encomendero sino el alcalde mayor de la villa de Antequera, 10 pedazos de oro y otras joyas que valían alrededor de 600 pesos, cantidad enorme para aquella época.³⁸ Los pueblos que habían desarrollado una política más rígida y una socie-



Lienzo del siglo XVI de Santa María Nativitas, poblado de la región de Coixtlahuaca. En la periferia del lienzo se ven 26 glifos de lugar, con glosas en mixteco, indicando los linderos de este reino. En el interior de ellos se encuentran dos columnas genealógicas, una con 13 parejas (una antigüedad aproximada de 390 años) y otra que parte de un enorme glifo de lugar, con 11 parejas (aproximadamente 330 años de historia). Los personajes llevan nombres en escritura latina y en el sistema prehispánico (Lienzo de Santa María Nativitas, en LC/HF Collection, Library of Congress, Washington, Hispanic Foundation, núm. 27-28, census 232)

dad más estratificada fueron los primeros en someterse; así ocurrió con la Mixteca, el valle de Oaxaca y Tehuantepec. Si los gobernantes reconocían el poder de los españoles, el grueso de la población, acostumbrada a una estricta obediencia y a una toma de decisiones centralizada, aceptaba con menos cuestionamientos las órdenes recibidas. En cambio, los zapotecos de la Sierra Norte o los mixes, organizados en pequeños grupos de familiares, tardaron mucho más en reconocer a un encomendero.³⁹ ¿Quizás era más difícil aceptar a un extraño en lugar de los abuelos y si un grupo resolvía obedecer, eso no implicaba que todos los demás también tuvieran que hacerlo? Los chontales y los mixes fueron insumisos y la respuesta de otros indígenas no la conocemos.⁴⁰ A pesar de todo, la encomienda prosperó y para mediados del siglo XVI, en las décadas de 1560 y 1570, era la principal fuente de ingresos de la sociedad española en Oaxaca. Los indígenas continuaban pagando tributo a los hijos o los nietos de aquellos conquistadores o al rey español.⁴¹

¿Por qué aceptaron los señores indígenas aquellos pagos? ¿Por qué los toleraron? Las reacciones indígenas han permanecido ocultas. La documentación que tenemos sobre aquellos días en Oaxaca fue escrita, casi en su totalidad, por los mismos españoles y existe muy poca información que nos permita

conocer el sentir indio. Pero no todo fue crueldad y violencia, en ocasiones entre la élite indígena y los conquistadores se establecían convenios: los principales indígenas aceptaban pagar el tributo y realizaban una pintura de lo acordado, conforme a una costumbre ancestral. Los conquistadores, en reciprocidad, los apoyarían en sus intereses. Las alianzas entre indígenas y conquistadores no sólo se dieron en las batallas, fueron parte de una constante diplomacia indígena. Así sucedió antes de 1535, en el pleito entre don Pedro, cacique mixteco de Tututepec, y los chatinos. Don Pedro pactó una alianza con don Luis de Castilla, su encomendero, para sujetar a los chatinos.⁴² En los documentos hay menciones de cómo llegaban los capitanes españoles a un pueblo y los gobernantes y principales de él, los recibían con ofrendas: tejuelos (pedazos) de oro y joyas: ¿era señal de respeto?, ¿era sólo temor? o ¿era el interés consciente de sumar el poder español al propio? El primer alcalde mayor de la villa de Antequera recibía en su casa a los señores de los poblados vecinos y los halagaba con comida y obsequios.⁴³ Este mismo individuo, en una visita a Tututepec, efectuada en 1528, intercambió regalos con don Pedro, el cacique mixteco. El español le dio peines, cuchillos y unas prendas de ropa bordadas con pelo de conejo, recibiendo a cambio joyas labradas con perlas y oro.⁴⁴

Otros encomenderos hicieron lo mismo.⁴⁵ Estos intercambios debieron ser más frecuentes de lo que se registra en los documentos. Nosotros los conocemos a través de las querellas entre los mismos conquistadores. Por lo general, dada la naturaleza judicial de los documentos, los acuerdos pacíficos o menos violentos casi no dejaron rastro. No obstante, sabemos que los encomenderos violaron, con mucha frecuencia, los convenios pactados con los señores nativos, plasmados en sus "memorias e figuras".⁴⁶ Cuando los encomenderos pidieron más de lo establecido y los indígenas no lo quisieron dar, los colocaron en el cepo o los metieron en la cárcel cargados de grillos y cadenas; cometieron las peores brutalidades, a las mujeres nobles les cortaban "sus tetas" y les quemaban las piernas y otras partes del cuerpo.⁴⁷ A los esclavos los marcaban en la cara con un hierro candente; si eran prisioneros hechos en guerra y pertenecían a la Corona de Castilla en su rostro se leía: "S.M." (Su Majestad), si eran de un encomendero llevaban sus iniciales. Con el cambio de dueño una nueva marca se añadía hasta desfigurar el rostro.

LA TEMPRANA EVANGELIZACIÓN

Para la mentalidad española, su dios católico les había permitido la conquista de estas tierras para propagar en ellas la religión verdadera. Encar-

gadas para llevar a cabo esta tarea llegaron las órdenes religiosas; Oaxaca fue tierra de los dominicos. Los primeros 12 hermanos predicadores, como se denominaban a sí mismos los frailes de esta Orden, desembarcaron en Veracruz en 1526, pero al poco tiempo algunos fallecieron y nuevos hermanos de la misma Orden llegaron. No sin dificultades comenzaron a distribuirse por distintas partes de esta tierra y expandirse rumbo al sur, hacia Oaxaca, Chiapas y Guatemala.⁴⁸ A Oaxaca, en aquellos primeros años, llegaron sólo dos misioneros: fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino Minaya. La labor evangelizadora se iniciaba en forma humilde; sin embargo, a la vuelta de unos cuantos años llegaría a ser de inmensa trascendencia por su impacto en la sociedad y cultura indígenas. La conquista armada marcaba la mente india con el sello del cataclismo. Un nuevo "sol" se iniciaba; la época del dominio español, de esas gentes extrañas que habían llegado del mar y, no en vano, a Cortés le nombraban "hijo del sol".⁴⁹ Era un momento desconcertante en que el mito cobraba un nuevo sentido: los señores no nacían de los árboles, arribaban a las costas. Y en esta nueva era, la palabra de los frailes habría de ser definitiva. Pocos elementos del mundo colonial dejarían en el indígena una huella tan profunda como el catolicismo. Explicar cómo este pensamiento pasó de ser una re-

ligión impuesta a convertirse en algo esencial, no es fácil. Debió ir definiéndose a través de las primeras décadas y de procesos difíciles de deshilar. La labor de los dominicos se inició en la villa española de Antequera donde, en 1529, recibieron del cabildo 12 solares para la construcción de su primer convento, por los mismos días en que los vecinos españoles sustituían la construcción sencilla de sus primeras ermitas por iglesias de construcción más sólida. El español, en su mentalidad católica y medieval, tan pronto llegaba a un lugar y tomaba posesión

de él, colocaba una cruz y sus estandartes y cuando podía construía un templo. La imagen de las ermitas e iglesias de los españoles fue conveniendo a los sacerdotes y a los caciques indios que la situación que vivían coincidía con lo plasmado en sus libros antiguos. En éstos, cuando un nuevo linaje tomaba posesión de la tierra, lo primero que hacía era construir su templo. Así, inevitablemente, se fueron dando cuenta que esos extraños llegaron para apoderarse de esos lugares. El desconcierto y búsqueda de explicaciones preparó el terreno



Dos nobles mixtecos, Diez Mono y Siete Venado, al lado de un fraile. Es interesante notar la desproporción en el tamaño de las figuras humanas. Probablemente nos indica el respeto y temor con el que los mixtecos veían a los dominicos. Sabemos que este suceso tuvo lugar en Teposcolula porque en la parte inferior de la lámina está el glifo de este lugar: tepuztli, metal; colhua, torcido, y tlan, lugar (Códice de Yanhuatlán, lám. XIX)

EL PODER DE LOS DOMINICOS EN 1563

"...los dominicos, que han sido los más mandones y tienen dos provincias de que son señores absolutos, la Mixteca y la Verapaz (provincia de Guatemala). En esta Mixteca no se hace más por el virrey, obispo y jueces de lo que ellos quieren y mandan, y el juez que así no lo hace pierde luego el oficio."

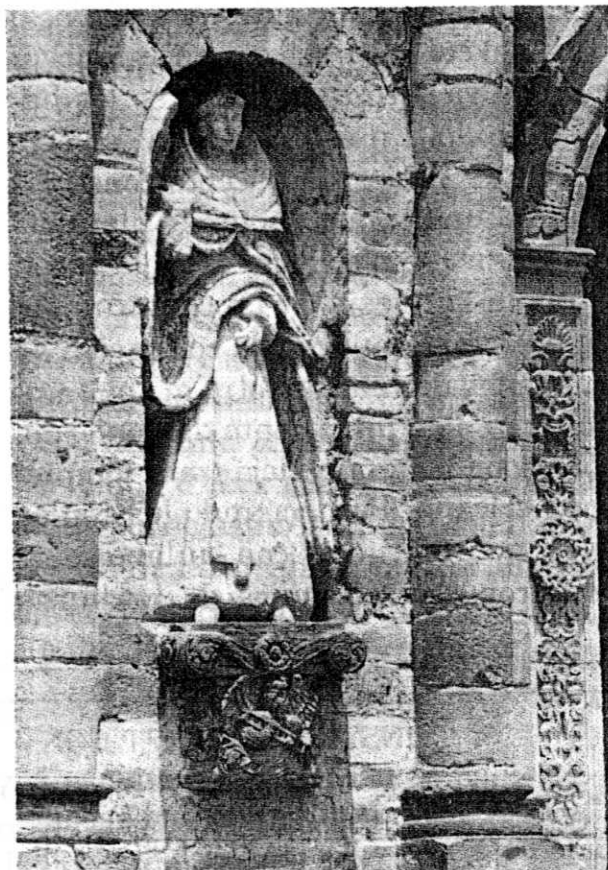
Valderrama, Cartas..., op. cit., p. 112.

para que las palabras de los frailes tuvieran impacto, pero aún así el avance de la nueva religión estuvo lejos de ser algo sencillo. Para tratar de entender la situación que se vivía en aquellos días, la lucha entre el viejo ritual y las nuevas prácticas religiosas, y ante la falta de datos para la mayor parte de Oaxaca, el mejor camino que podemos seguir es el analizar un caso con todos sus detalles.

PREDICANDO EN LA MIXTECA

En 1529, fray Bernardino Minaya inició su prédica en la Mixteca Alta, comenzando en el gran señorío de Yodzoquehe o Yanhuitlán. Desconocemos gran parte de lo que entonces ocurrió, pero posiblemente el fraile, acompañado de sus hermanos de Orden y utilizando algunos intérpretes indígenas, empezó a enseñar la doctrina y el

Evangelio. Con exceso de confianza en su poder y objetivo de su misión, destruyó las figuras de los dioses indios que se encontraban en los cúes (templos). Su intromisión debió provocar la ira de los *yyas* mixtecos quienes, hábilmente, se habían aliado con su



Ángel de la fachada de la iglesia de Teposcolula. Lo importante es observar la figura humana colocada apretadamente en el interior del nicho. Ello nos recuerda la forma en que, en los códices, se presenta a los nobles, dentro de un pequeño palacio (fotografía de Ma. de los Angeles Romero)

encomendero para poder continuar celebrando sus antiguos rituales. Gracias a esta relación, el encomendero reforzaba su poder y obtenía más tributo. Los conflictos se agravaron y los dominicos fueron forzados a abandonar Yanhuitlán, dirigiéndose a Teposcolula, el señorío mixteco colindante. Ahí permanecieron durante poco tiempo, al cabo del cual regresaron a Yanhuitlán cuando ya otros dominicos se les habían unido. En esta segunda ocasión, el *yya* de Yanhuitlán aceptó construir una pequeña iglesia sobre la plataforma de sus templos: “los cúes” quedaron “junto a la iglesia”.⁵⁰ La construcción de un templo nuevo y la colocación de imágenes divinas del otro grupo tampoco era algo totalmente desconocido, correspondía a una vieja tradición mesoamericana. Pero, cuando los frailes deseando continuar con su labor destruyeron “los plumajes de hechuras

de serpientes” y rompieron “los ídolos”, las dificultades afloraron de nueva cuenta. Los principales de Yanhuitlán “por no ser doctrinados en la doctrina cristiana” hablaron con su encomendero, Francisco de las Casas, y le pidieron: “que no haya en [este] dicho pueblo frailes ni religiosos”. Obtuvieron lo que deseaban. Juntos urdieron una estrategia: cuando llegaban los frailes, los indígenas les decían que su encomendero les había pedido oro y tenían que ir a buscarlo, por eso no podían ir a la doctrina, ni a los servicios religiosos.⁵¹ Las tensiones se acentuaron y los frailes regresaron a Teposcolula, donde permanecerían alrededor de 11 años.

Aquella primera estancia de los dominicos en Yanhuitlán nos permite recrear, con detalle, los primeros momentos de la evangelización, los sentimientos encontrados de los indígenas,

CONSTRUYENDO EL CONVENTO DE YANHUITLÁN, 1563

“...les cabe a cada uno [de los indígenas de Yanhuitlán] cuatro semanas cada un año ir a la obra de la iglesia y dos a sacar piedras a la cantera y dos a hacer cal y una al monte a coger madera y otra a traer la cal al monasterio y otra coger zacate para los frailes y comunidad y servicio de los frailes, caciques y comunidad, y seis a hacer las milpas del cacique hasta se lo dar encerrado en su casa, y otras seis a los frailes en la milpa que siembran de trigo y maíz pues si sobre lo que está dicho han de dar otras cuatro semanas para la casa del cacique, que no les queda a ellos tiempo para hacer ni labrar sus milpas.”

Valderrama, *Cartas...*, op. cit., p. 302.

sus temores ante los frailes y la prolongación de la alianza con los encomenderos. ¿Por qué los poderosos *yys* de Yanhuítlán tuvieron que apoyarse en el encomendero?, ¿por qué no expulsaron ellos mismos a los pocos frailes? La actuación de los principales indígenas, en aquellos días, nos conduce a pensar que el español era considerado como un ser dotado de poder superior, no todos los españoles, por supuesto, pero sí los capitanes de alto rango, los encomenderos y los frailes. Por otro lado, el respeto con el que los mismos conquistadores, incluido Hernán Cortés, trataban a los religiosos, contribuyó a acrecentar esa imagen y los mixtecos así lo registraron. Las páginas del *Códice de Yanhuítlán*, un libro pintado a mediados del siglo XVI por algún mixteco, muestran la forma en que los indígenas veían a los frailes. El autor anónimo de este código debió ser un indígena de linaje, ya que reunía el conocimiento de la escritura antigua con un estrecho contacto con los frailes. Sus páginas muestran este estilo mixto, producto del encuentro de dos culturas; a través de ellas podemos intuir algo del pensamiento indígena de aquellos momentos. En los libros antiguos el tamaño de las figuras humanas simbolizaba su jerarquía. Un miembro de la élite, representado con un tamaño desmesurado frente a un palacio pequeño, indicaba el estatus del personaje. En el *Códice de*

Yanhuítlán, el tamaño de los personajes continúa significando su jerarquía. El encomendero fue representado del mismo tamaño que el cacique o *yya*; pero el fraile fue pintado en una proporción de superioridad en relación con los principales indígenas. Los poderosos *yys* iban perdiendo fuerza ante los predicadores.⁵²

Los dominicos eran temidos por los indígenas. Los caciques de Yanhuítlán colocaban espías “ansí de día como de noche”, para vigilar a los frailes y don Francisco, el gobernador mixteco, y don Domingo, el señor o cacique y los otros principales “andaban muy sobresaltados cada e cuando que los frailes querían salir de su monasterio a visitar alguna parte [...] creyendo que les iban a tomar sus ídolos”.⁵³ El miedo fue desplazando al ceremonial indígena de las grandes plazas abiertas hacia el interior de las casas de los principales, las cuevas sagradas y a las cimas de los cerros. Éstos eran sitios sagrados, parte del viejo ritual: en los palacios de los caciques yacían enterrados, en sus patios y bajo los pisos de sus habitaciones, los cuerpos de los antepasados sagrados; las cuevas eran el punto de contacto con el inframundo, con ese mundo divino y extraño al que exclusivamente tenían acceso los señores indígenas y sus sacerdotes. Sólo que antiguamente todos estos lugares ceremoniales habían formado un conjunto integrado; ahora lo pro-

TESTAMENTO DE DON GABRIEL DE GUZMÁN,
CACIQUE DE YANHUITLÁN, 1581

"Entre lo que le deben:

Yten declaro que me debe don Diego Montero cacique de Mistepeque treinta pesos que dejó en prendas en poder de don Baltazar de Chávez gobernador de Tlaxiaco, un vestido de seda, mando que se cobren los treinta pesos y se le vuelva.

Yten declaro que están en mi poder dos joyas que son dos cascabeles de oro para bailar de la comunidad de Achiutla, en prendas de los cuarenta y cinco pesos y dos tomines que me deben, mando que se les vuelvan dando mi dinero.

Entre sus joyas:

Una joya de oro grande que tiene doce cascabeles una figura de águila.

Otra joya que tiene pintado un Santiago con seis cascabeles.

Otra joya con las armas reales y siete cascabeles."

AGN, Tierras, vol. 400, exp. 1, f. 55, "Testamento de don Gabriel de Guzmán", 1581.

pio se escondía a los extraños y en el centro de los poblados indígenas se construía un altar católico. La vieja religión se fracturaba y por las grietas penetraba una nueva fe.

En la casa de don Francisco, el gobernador de Yanhuítlán, se reunían los mixtecos e "invocaban a sus dioses, ahí hacían las fiestas". Don Francisco pintaba su cuerpo con tinta negra, sangraba con pajas punzantes su pene, su lengua y sus orejas y derramaba su sangre sobre plumas preciosas. Él y los otros principales quemaban copal y ofrendaban comida. Continuaban realizando los rituales del pulque y los hongos sagrados, consumían "nana-cates" (hongos) y sacrificaban a algún esclavo.⁵⁴ Los principales indígenas continuaban reproduciendo sus creen-

cias, tenían que fertilizar con su sangre la tierra, simbolizada en las plumas verdes. Todo aquello oculto a la mirada de los predicadores, cuyo número escasamente ascendía a 40 en todo el obispado.⁵⁵ Ya no había arcabuces, ni ejércitos de indios aliados: sólo el temor.

Cuando tenían necesidad de agua para sus siembras o de alivio en sus enfermedades, el cacique y los principales hacían sacrificios en las cimas de los cerros: "en la sierra que está encima de Xaltepeque", que se decía *Dicuña*. Allí llevaban sus ofrecimientos de plumas y esclavos, de chalchuis (jades), mantas y otros objetos.⁵⁶ En la cueva que estaba en la estancia de Tlatalotepeque sacrificaban palomas, codornices, perrillos y esclavos, y en un

montecillo cercano colocaban "los palos voladores" en los que se colgaba el sacerdote principal "para pedir agua". Varias figuras de los dioses, de "sus demonios" en palabras de los frailes, fueron llevadas por los caciques a esos sitios sagrados.⁵⁷ Para el mixteco, el entorno de su señorío era sagrado: los cerros, las cimas, las cuevas, los manantiales. Como parte integrante de ese pensamiento, las estancias sujetas a un señor principal se consideraban unidas por lazos sagrados. El tributo que pagaban era, en parte, un reconocimiento dado al templo: mantas que lo engalanaban o que envolvían los objetos sagrados, copal, grana y plumas para el ritual.⁵⁸ Si el poder era sagrado, resultaba lógico pensar que el tributo debía de reforzarlo e incrementarlo. Los gobernantes indígenas eran los responsables de mantener unidas sus estancias; realizaban sacrificios periódicos en ellas, llevaban sus ídolos y los mudaban cada determinado tiempo, estableciendo de esta forma lazos de sujeción. El miedo a que los frailes destruyeran sus dioses, reforzó esta práctica, continuamente trasladaban las imágenes de sus deidades de un sitio a otro: "una vez los tienen en el cerro de Tiltepeque e otras veces en cuevas y cerros [para] que no se sepa de ellos".⁵⁹ A pesar de todo lo dicho hasta aquí, es difícil entender cómo y por qué los Cristos, santos, vírgenes y ángeles, fueron introduciéndose en la mente

india, formando un nuevo panteón de divinidades. Varios testimonios muestran la oposición inicial a los frailes: los sacerdotes indígenas recomendaban a sus gentes que tomaran piciente (tabaco) y lo tuvieran en su boca cuando fueran al templo o a la doctrina para no entender lo que decían los religiosos; o bien, iban a la iglesia por fuerza, "que no de su voluntad". Los de Yanhuitlán se opusieron durante años a la nueva fe. Los gobernadores le decían a su gente: "quieran mal a los frailes." y por todo eso "los echaron del pueblo porque no los castigasen e predicasen".⁶⁰

Los principales mixtecos de Yucundaa, el gran pueblo de Teposcolula, adoptaron una actitud totalmente distinta a los de Yanhuitlán: ellos decidieron aceptar a los frailes. No es posible entender esta respuesta sin relacionarla con las rivalidades y enemistades que debieron existir entre señoríos vecinos. Algunos incidentes que tuvieron lugar en aquellos años confirman esta idea. Los yanhuitecos repudiaban a los de Teposcolula por su alianza con los españoles: en una ocasión, cuando éstos fueron al mercado de Yanhuitlán, a donde seguramente acostumbraban ir, los echaron diciendo: "que se vayan de [nuestro] tianguiz y que no estén allí porque se quieren hacer cristianos como los de Castilla".⁶¹ Y años después, cuando los de Yanhuitlán también comenzaron la construcción de su con-

vento , los de Teposcolula trataron de impedirlo atacándolos a mano armada. Finalmente, cuando murió el cacique de Yanhuitlán, los principales de este señorío amenazaron a los de Teposcolula: "el señor era muerto porque los demonios estaban enojados [...] que viniesen a traer sus ofrendas y reconocimiento de copal, plumas y viniesen a sacrificar como era costumbre". No acudieron.⁶² Ya no tenían por qué rendir pleitesía a los yanhuitecos. Teposcolula fue el centro de donde partió la evangelización de la Mixteca

Capilla y convento de San Pedro y San Pablo Teposcolula, en la Mixteca Alta, siglo XVI
(fotografía de Vicente Nísino, 1991)



durante la década de 1540.⁶³ No es posible saber con exactitud la fecha en que comenzaron la construcción de su templo católico, pero el conjunto arquitectónico de Teposcolula es el más bello ejemplo de los intereses indígenas en aquellos años. Si lo miramos con detenimiento podemos observar la sencillez del convento dominico y la humildad de la iglesia en la que escuchaban misa los españoles, al lado de la magnificencia de la capilla abierta de los indígenas. Esta capilla de Teposco-

lula era el templo mixteco y constituye el más elocuente discurso escrito en piedra sobre las pasiones que enfrentaron, entre sí, a los señoríos indígenas en los albores del mundo colonial. Quizás, nunca lo sabremos con certeza, los señores de Teposcolula debieron de ordenar a sus hombres que trabajaran en aquella obra porque deseaban hacer propia la increíble técnica que permitía construir los arcos más bellos y los coros más impresionantes. Los que dominaran aquellos extraños



*Interior de la capilla
abierta de Teposcolula
(fotografía de Ma. de
los Ángeles Romero, 1991)*

conocimientos serían los nuevos amos de la Mixteca. Hoy basta un instante para apreciar el insólito deseo indígena de hacer suyos los conocimientos ajenos, sin por ello claudicar, al menos no totalmente, de sus viejos ideales. La capilla abierta recuerda el ceremonial indígena al aire libre y los santos apretados en los nichos de la fachada del templo español, rememoran a los señores indígenas de los códices prehispánicos, colocados en el interior de un pequeño palacio. Ambos nacieron de una mano india que empezaba a apropiarse los conocimientos de los europeos. Teposcolula había visto en la alianza con los dominicos la ocasión de superar a sus vecinos.

Años después, cuando los frailes regresaron a Yanhuitlán, la situación había cambiado, el viejo encomendero había muerto y ahora el señor o cacique aceptaba colaborar con don Gonzalo de las Casas, el nuevo encomendero. Los caciques cambiaron de actitud y se convirtieron en aliados de los frailes, juntos iniciarían una nueva época en la Mixteca, por eso acordaron construir el convento de Yanhuitlán. A mediados del siglo XVI, sobre la gran explanada donde habían estado "los cúes", se comenzó a levantar el convento con su iglesia; tardaron 25 años en construirlos, durante ese tiempo seis mil indígenas, anotados en listas y mudándose por tandas de 600, trabajaron día tras día acarreando piedra,

agua, cal, arena y mortero. Obedeciendo los anhelos del cacique, siguieron las directrices de los frailes y copiando sus bocetos, los yanhuitecos levantaron una fortaleza medieval con fachada renacentista. Se construyó desafiando todas las leyes de la arquitectura prehispánica; ya no se acumulaban, como en las viejas pirámides, piedras y tierra semejando cerros sagrados, ahora se levantaban por los aires, los muros, las bóvedas, los techos con sus nervaduras y los arcos, a alturas nunca imaginadas.⁶⁴ Hacia 1575, la iglesia y el convento estaban concluidos. Andrés de la Concha, uno de los mejores artífices del Viejo Mundo, había llegado a construir el retablo y a pintar los lienzos de los santos católicos.⁶⁵ Cuando los acordes del órgano resonaron en Yanhuitlán, los frailes creyeron que la evangelización estaba asegurada; pero en realidad, los *kiries*, las *glorias* y las *salves* anunciaban que los mixtecos habían transformado lo aprendido hasta hacerlo indio.

Los caciques indígenas del último tercio del siglo XVI, tanto los que gobernaban en Yanhuitlán como en los demás señoríos indígenas, habían nacido bajo un nuevo signo. Su vida se había dividido, desde niños, entre las enseñanzas de los ancianos que los llevaban a las cuevas a sacrificarse y las palabras de los frailes que hablaban de las deidades protectoras de los pueblos: las vírgenes y los santos católicos.

cos.⁶⁶ Para fines del siglo XVI había conventos dominicos en la Mixteca, en el Valle, el istmo y en los lugares más remotos de la sierra. Sólo que el corazón indígena seguía cerrado a los sermones de los frailes. Las iglesias se ornamentaban con plumas verdes que recordaban la fertilidad de la tie-

rra, el copal se quemaba en ellas y tras los altares se escondían envoltorios de mantas que guardaban las reliquias sagradas. La vieja religión, bajo una cobertura católica, continuaba guiando a los indígenas frente a las sequías, las enfermedades y los temores de la vida cotidiana.

NOTAS

¹ Julio de la Fuente, *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977, p. 347.

² *Ibidem*.

³ Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, México, SEP (Lecturas Mexicanas, 77), 1987, pp. 23-28.

⁴ Elsie Clews Parsons, *Mitla. Town of the Souls and Other Zapotec Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936, p. 327.

⁵ La conquista de Oaxaca está reconstruida con base en las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1977, caps. CII, CXVIII, CLX y Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, compilada por Francisco del Paso y Troncoso, en *Papeles de la Nueva España*, 3a. serie, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936, tomos II y III.

⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, caps. CII, CXVIII, CLX.

⁷ *Ibidem*, cap. CII.

⁸ *Ibidem*, cap. CXXVI.

⁹ *Ibidem*, cap. CXXVI.

¹⁰ *Ibidem*, cap. CXXIII.

¹¹ *Ibidem*, cap. CLX.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ El condado era en España el territorio bajo la jurisdicción de un conde.

¹⁷ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. CLX.

¹⁸ *Ibidem*, "nos quedamos en blanco"; con estas palabras Bernal Díaz del Castillo quiere decir que no conservaron esas tierras, que se quedaron sin nada.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ "Pleito entre Martín Vásquez y Francisco Maldonado por el pueblo de Tlaxiaco, 1531-1533", AGI, Justicia, 134.

²¹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, caps. CLV y CLXI.

²² José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, edición facsimilar, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1978, t. 1, p. 269; AGI, México, 95 y Justicia, 134.

²³ AGI, México, 95.

²⁴ José Antonio de Herrera, *Historia general...*, op. cit., década III.

²⁵ Díaz del Castillo, op. cit., cap. CLXIV.

²⁶ *Ibidem*, cap. CXC.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Chance, *Conquest of the Sierra*, op. cit., pp. 35, 39; John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978, p. 73 (existe edición en español).

²⁹ Chance, *Conquest of the Sierra*, op. cit., p. 31.

³⁰ AGI, Justicia, 114, "Martín Rodríguez contra Juan Peláez de Berrio, sobre los pueblos de Comaltepec y Cozautepéc, 1531 a 1534".

³¹ *Ibidem*; AGI, Justicia, vol. 115, núm. 3 y vol. 134, "Pleito sobre el pueblo de Atoyac, 1531".

³² AGI, Justicia, 113, núm. 8, "Sobre el derecho al pueblo de Tututepec, 1533".

³³ AGI, Justicia, 134.

³⁴ AGI, Justicia, 114, núm. 2.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Para más detalles sobre el marquesado del valle de Oaxaca, véase Bernardo García Martínez, *El marquesado del Valle, tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1969.

³⁷ AGI, Justicia, 115, núm. 4, "Hernán Cortés contra Nuño Guzmán y Matienzo y Delgadillo, 1531".

³⁸ Coatlán, en la sierra sur, entregaba: oro, ropas, entre otras cosas, y, además de este tributo, 600 pesos de oro de minas; AGI, Justicia, 112 y 117.

³⁹ En el libro de las tasaciones, los pueblos de la alcaldía mayor de Villa Alta empiezan a pagar tributo hasta 1550. Francisco González de Cosío (ed.), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*, México, AGN, 1952; Chance, *Conquest of the Sierra*, op. cit. pp. 16-17. El sistema de parentesco durante la época colonial, en la Sierra Norte y entre los mixes, no ha sido estudiado. Los documentos en general son confusos y no aportan detalles. Las únicas fuentes que ayudan un poco, son los testamentos y éstos parecen indicar que un asentamiento podía estar integrado por dos o más linajes cuyas autoridades eran los ancianos. Por ejemplo, AGN, Tierras, vol. 2682, exp. 22, "Petición del cacique de Santiago Choapan y sus primos hermanos, 1707".

⁴⁰ Gay, op. cit., pp. 275-279.

⁴¹ Mercedes Olivera y Ma. Ángeles Romero, "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XXXV, núm. 2, 1973, mapas 1 y 2.

⁴² AGI, Justicia, 126, núm. 3, "Don Luis de Castilla y don Pedro contra el cacique y principales de Yaitepec, 1535".

⁴³ AGI, Justicia, 231, "Juicio de residencia contra Juan Peláez de Berrio, 1531".

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ AGI, Justicia, 134, núm. 2.

⁴⁶ AGI, Justicia, 115, núm. 3.

⁴⁷ AGI, Justicia, 231.

⁴⁸ Robert J. Mullen, *Dominican Architecture in XVI Century Oaxaca*, Tucson, Arizona State University, 1975, pp. 21-22; Jiménez e Higuera, op. cit., cap. IV.

⁴⁹ Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, México, Espasa Calpe, 1961, p. 190.

⁵⁰ El documento dice "los cúes que estaban junto con la iglesia", en Jiménez e Higuera, *op. cit.*, pp. 42; Burgoa da la fecha de 1541 para esa primera construcción en Yanhuatlán. Todavía en 1670, cuando él escribió, sus informantes se acordaban de la falta de interés de los indios, Burgoa, *op. cit.*, t. I, p. 290.

⁵¹ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, p. 39, exps. 6 y 7 del proceso inquisitorial publicado en este libro.

⁵² *The Codex Nuttall, a Picture Manuscript from Ancient Mexico*, prefacio de Arthur Miller, Nueva York, Dover Publication, 1975, p. XI; Jiménez e Higuera, *op. cit.*, lám. XIX.

⁵³ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, p. 42 y exp. 7.

⁵⁴ *Ibidem* y exp. 6.

⁵⁵ *Ibidem*, "Carta del obispo Don Juan de Zárate", AGI, Indiferente General, vol. 2978.

⁵⁶ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, p. 39 y exps. 6 y 7.

⁵⁷ *Ibidem*, exps. 6 y 7.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 37ss.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 40.

⁶² *Ibidem*, pp. 40 y 50.

⁶³ Burgoa da la fecha de 1538 para la entrada de los primeros ministros, *op. cit.*, t. I, p. 280.

⁶⁴ *Ibidem*, t. I, pp. 291-292.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, pp. 4 y 15. Varios de los caciques que gobernaban a mediados del siglo XVI eran niños cuando llegaron los españoles, su vida había transcurrido entre expediciones de conquista y el reconocimiento otorgado a los cristianos a través del pago de tributo en oro y esclavos. Don Domingo, el cacique de Chachoapan, había nacido en 1516. Cuando los españoles desembarcaron, él tenía tres años y el cacique de Yanhuatlán, también llamado Domingo, había nacido en 1510.

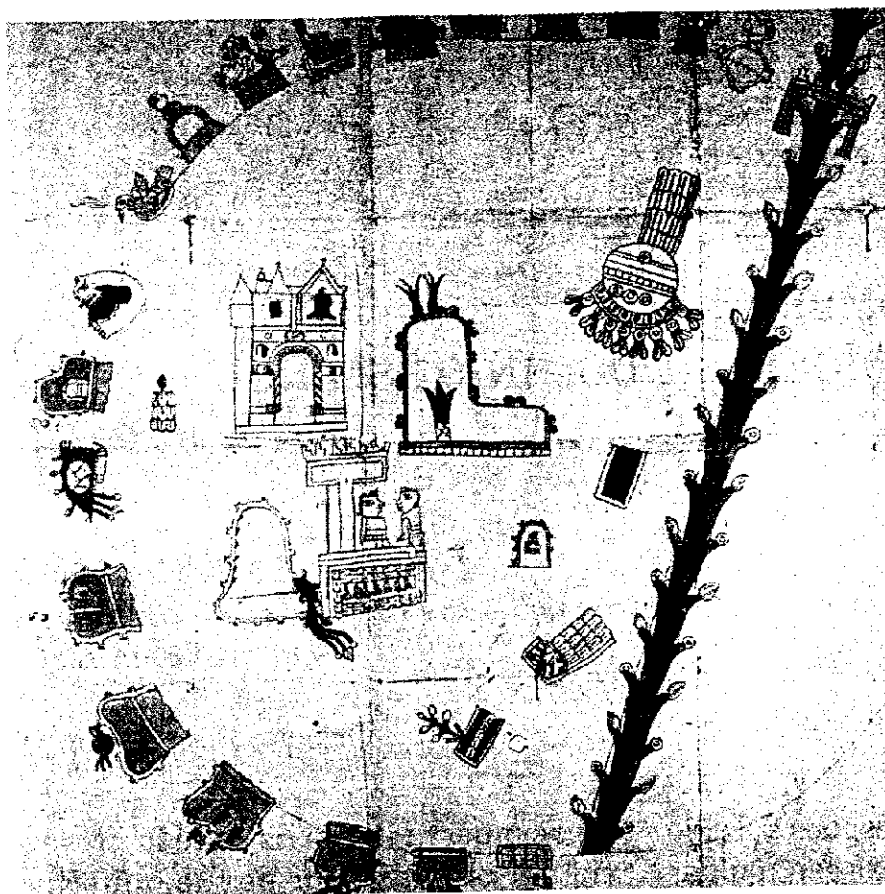
4. UN SOL SIN NOMBRE. DEL PODER INDÍGENA AL DOMINIO ESPAÑOL

*Sobre las aguas,
sobre el desierto de las horas pobladas sólo por el sol sin nombre
y la noche sin rostro*

Octavio Paz, *Los viejos*

Transcurridos 20 años después del primer contacto con las armas españolas, comenzó la verdadera consolidación del poder invasor. El establecimiento del sistema colonial sobre el complejo mundo indígena de Oaxaca nos parece ahora, al cabo de tanto tiempo, incuestionable: la consecuencia lógica de la barbarie de los soldados y la furia religiosa de los frailes. Ciertamente que la crueldad de la guerra y el temor a los religiosos, facilitaron el camino del conquistador pero el cambio resultó de la conjunción de infinidad de factores: lo inexplicable del momento, la angustia filosófica de los indígenas y los titubeos, las dudas y las ambiciones de la élite indígena.

La respuesta indígena ante la presencia del conquistador no fue uniforme, al contrario, fue como una pieza musical compuesta por múltiples melodías que juntas tejieron una nueva historia. Los gobernantes zapotecos, los del Valle y el istmo, así como los mixtecos, se aliaron al extranjero, pensaban ampliar su capacidad de dominio haciendo propio lo extraño. Los zapotecos serranos y otros pueblos indígenas se refugiaron en sus montañas tratando de quedar al margen. Hubo otros que permanecieron alzados durante décadas, como los mixes, o quienes después de haberse entregado de paz se rebelaron. En el fondo, todos deseaban que la pesadilla concluyera, querían los ca-



Mapa de Amoltepec, 1580. Al igual que otros mapas de la época, muestra los glifos que marcan los linderos del territorio indígena. Al centro se ve una iglesia católica, el glifo de Amoltepec y el palacio de los señores gobernantes. Lo importante es observar la relación entre ellos; los tres son del mismo tamaño (Benson Latin American Collection, Universidad de Texas en Austin, JGI, XXV-3, núm. 33)

ballos, los arcabuces, las iglesias, pero ansiaban la muerte del invasor. Sus dioses se los habían prometido:

Mira que de esta manera habréis de morir todos [los españoles], que nuestros dioses nos lo han prometido.¹

La idea de que los intrusos partirían palpitó durante años en el corazón indígena. En Yanhuatlán un sacerdote mixteco, un viejo que, en palabras de los frailes, era “papa del demonio” y a quien consultaban los nobles del lugar, decía:

No crean las cosas de Dios ni la doctrina [...] porque los cristianos presto se han de acabar e se irán a Castilla.²

A mediados de la década de los cuarenta del siglo XVI, ese anhelo se transformó en un sentimiento cotidiano entre los sacerdotes, principales y campesinos. Aún así, las respuestas continuaron siendo muchas, encontradas y contradictorias. Ante el sentimiento de un pasado destruido y la inquietud producida por “el nuevo sol” que comenzaba; los mixtecos, los chocholte-

cos, así como los zapotecos del Valle y del istmo lucharon por ajustar sus derechos ancestrales a la realidad que se imponía. Al mismo tiempo, en las agrestes serranías del sur, otros zapotecos se rebelaban.

QUE TODO VUELVA A SER COMO ANTES

La principal rebelión indígena del siglo XVI, se inició en Tetiquipa, en la sierra sur. Fue un grito de lucha contra el español pero estuvo teñido por las rivalidades que engendraban las pugnas entre los señoríos indígenas y las alianzas con los recién llegados. Los mismos intereses que habían facilitado la conquista estuvieron presentes incluso en la rebelión. A fines del mes de mayo de 1546, un nahuatlato (así se le llamaba al indio que hablaba náhuatl y castellano y, por lo tanto, servía de intérprete), que se decía llamar Pece fue a Miahuatlán y le dijo a su cacique que, por orden de *Vitipaci* su señor: "le aparejasen charchuis [piedras preciosas] y plumas y oro porque si no se lo aparejaba que supiese que había de morir". Los de Miahuatlán se rieron y respondieron: "estamos al servicio de Su Majestad y somos cristianos".³ Pece replicó:

Pues hágote saber que han nacido cuatro señores, un señor en México,

otro en toda la Mixteca y otro en Tehuantepeque y estos tres señores [*sic*] han de señorear la tierra y les hemos de dar tributo y éstos han de tener la tierra como de antes que los cristianos viniesen porque nosotros sabemos que si los españoles nos vienen a matar y los matamos, nosotros no hemos de pelear con ellos sino que ha de haber ocho días de temblor de tierra y grande oscuridad y allí se han de morir todos los españoles y [...] sus mandamientos, y allí han de fenecer todos porque ya no queremos servir a Dios sino estar en nuestra [...] [tierra] como de antes.⁴

El mensajero dijo a los de Miahuatlán que preparasen unos "xicoles negros" (trajes utilizados en las ceremonias religiosas) para ofrecer carne humana sobre ellos. Al día siguiente, por la mañana, llegaron a Miahuatlán 800 o mil hombres de Tetiquipa y Coatlán, comandados por un cacique nombrado Sebastián. Todos "a punto de guerra", pintados sus cuerpos, armados con arcos y flechas. Al igual que en sus guerras antiguas, procedieron a quemar la iglesia e incendiar el pueblo; también flecharon a un cristiano y a varios indios, entre ellos a unos *tamemes* (cargadores indios) de Cuilapan que llevaban bizcochos (pan de trigo cocido dos veces) y bastimentos para los barcos en el puerto de Huatulco. En Antequera se supo que los indígenas estaban sublevados contra

el rey español y alzados en el peñol de Tetiquipa.⁵ Los rebeldes avanzaron hacia la ciudad de Antequera, llegaron cerca de Ocotlán y de Ejutla a cinco leguas de distancia, lugar donde se detuvieron al encontrar a los españoles que iban a enfrentarlos; prácticamente sin luchar volvieron a sus montañas.⁶ ¿Por qué?

RESCRIBIENDO LA HISTORIA

A pesar de la revuelta y no obstante todos los deseos, los españoles no abandonaron estas tierras. Fue preciso entonces adecuar las reglas ancestrales, elaborar un nuevo esquema mental en

el que lo viejo se ajustara a la situación prevaleciente. Para los pueblos indígenas que mayor contacto habían tenido con los españoles —mixtecos, chocholtecos del área de Coixtlahuaca y zapotecos del Valle y del istmo— fue imperioso y necesario rescatar su pasado: tenían que dejar asentado ante los cristianos, ante sus leyes y sus autoridades, ante los señores de esta nueva época, los aspectos primordiales de su sociedad: el territorio y los derechos de los linajes gobernantes. En la década de 1540 se inició un movimiento de ajuste entre lo indígena antiguo y lo español; conciliación que habría de continuar durante los siglos de dominio colonial.

LAS FIESTAS EN YANHUITLÁN, 1670

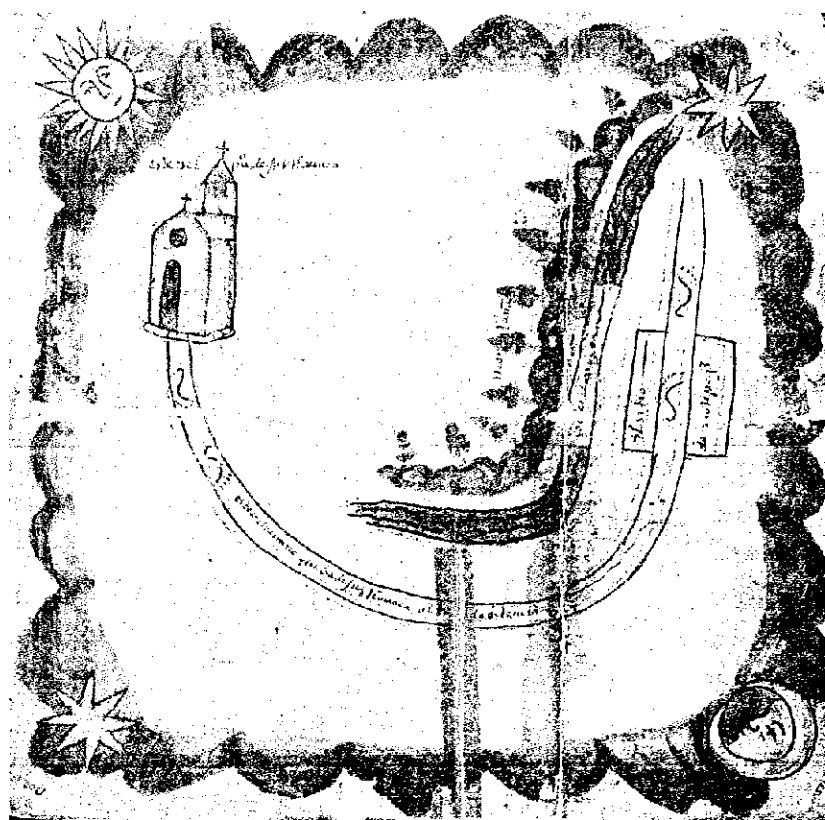
“En los ministriles [tañedores de instrumentos musicales], bajones, cornetas y chirimías no tienen iguales; son muy limpios y galanes en el vestir y el adornarse para correr a caballo, en sus personas y aderezos de sillas pudieran ser de ostentación y gala en las repúblicas más poderosas, en la danza de las fiestas, son los pares tantos que cogen toda la distancia del cuerpo de la iglesia, con tanta bizarría de plumas verdes que llegan a quinientas algunos, con que hacen frondosos toldos de la cabeza a los pies, preveníanse para el banquete a sus convidados de una montería de tres días [...] y cada pueblo de los que concurrían traían una fiera o ciervo muy enrramados de hojas y flores de los que habían muerto [...] se traía a la casa de su comunidad y grande cantidad de pavos, carneros, becerros, se aderezaba para el regalo de los señores caciques, y convidados, de los días que duraba la fiesta, juntaban muchas ropas y paños de seda; que daban de presente a todos la víspera del día, y son tantos los ternos de trompetas, clarines y chirimías que se alternan a coros que hacen estruendosos clamores a porfía.”

Burgoa, *op. cit.*, t. I, pp. 287-288.

Los sacerdotes y los principales indígenas debieron reunirse en los salones de sus palacios con los *tlacuilos* (los pintores de códices) y los ancianos, acordando registrar en sus libros de pieles curtidas o en sus lienzos de algodón todo lo que había que rescatar del pasado. Se pintaron libros y mapas que daban constancia de la "línea" (genealogía) de los gobernantes y su territorio. La tarea era tanto más urgente cuanto que las epidemias traídas por el cristiano asolaban a los pueblos, amenazándolos con borrar todos sus recuerdos. El momento también era

propicio para que nuevos grupos reclamaran un derecho que, posiblemente, antes no habían disfrutado.

En esos días de confusión, libros históricos pintados poco antes que los conquistadores llegaran a estas tierras fueron modificados, adaptándolos a las nuevas necesidades. En el señorío mixteco de Tututepec, los principales indígenas conservaban un libro antiguo que narraba la vida del gran conquistador mixteco Ocho Venado Garra de Tigre, quien había vivido 500 años antes de la conquista. Hacia 1541 "alguien" borró cuidadosamente en el libro



Mapa elaborado en 1609 en el poblado Juxtlahuaca.

Aunque este documento se elaboró para solicitar un sitio de ganado menor, en él se puede observar que la serranía (pintada en una forma occidentalizada), ha sustituido a los antiguos glifos de linderos.

Asimismo, el templo católico se ha convertido en la representación única del pueblo, remplazando su glifo de lugar. Todo parece indicar que aspectos centrales en la visión indígena, el territorio y el templo, se conservan pero escondidos detrás de una cobertura hispanizada (AGN, Tierras, vol. 1271, exp. 11, f. 11)

las figuras completas de viejos gobernantes con sus nombres calendáricos, así como los días y los años de ciertos acontecimientos. A cambio añadió textos en mixteco, escritos en los nuevos caracteres latinos.⁷

Se ha dicho que los códices coloniales fueron hechos para ser presentados en la Corte novohispana, como testimonio que acompañaba a los expedientes legales que ratificaban los derechos indígenas. Esto es cierto, pero sólo en parte. Efectivamente, varios códices y lienzos fueron presentados ante la Audiencia; pero considerar sólo esta alternativa es demasiado simple ya que ignora todos los pasos que precedieron a su elaboración: la decisión de hacerlos, la consulta con los ancianos, lo que acordaron escribir y lo que decidieron callar. Esas decisiones fueron parte de un proceso de relaboración del pasado, que había que adecuar al momento colonial.

En el *Libro de los Señores de Tututepec*, hoy llamado *Códice Colombino-Becker*, las raspaduras eliminaban de la historia al señor o la señora del Templo del Cráneo. Varias páginas fueron modificadas. ¿Fueron hechas esas alteraciones para satisfacer las necesidades de las autoridades novohispanas? No lo creo. Seguramente para el oidor de la Audiencia era igual de incomprensible una página del libro que la otra y tan idolátrico podía parecerle el señor del Templo del Cráneo que el se-

ñor Ocho Venado; si el libro fue modificado, lo más probable es que fuera por problemas políticos internos del propio señorío mixteco. Se eliminaba de la memoria histórica a unos personajes y sus linajes y se enfatizaba el papel de otros. Posteriormente se añadieron al código glosas en grafía latina. ¿Éstas sí serían para el español? Tampoco es creíble: parte de las glosas fueron escritas en mixteco:

*Yaa chito ndaa
aniñe chi toniñe*
don Pedro de Alvarado

¿Entendería alguien en la Real Audiencia de México lo escrito en mixteco? ¿Si las modificaciones estaban dirigidas al oidor, no hubiera sido mejor que las escribieran en español? No es posible creer que quien escribiera aquellos textos supiera escribir mixteco y desconociera el español. Lo escribió en mixteco porque estaba destinado a los mixtecos. El texto traducido al español dice:

Acá se tiene cuidado del palacio del
soberano don
Pedro de Alvarado
(el cacique mixteco, quien al
bautizarse adoptó el nombre del
conquistador)⁸

También se puede leer, aunque algunas letras están algo borrosas:

Se trae en canto la honra
del palacio del soberano don Pedro
de Alvarado.⁹

Las notas añadidas confirmaban, entre los mixtecos y ante otros señores, los derechos de don Pedro. A la vez indicaban “los linderos” de las tierras del linaje de Tututepec.¹⁰ Así, sobre las figuras que hablaban de las guerras y conquistas de Ocho Venado, se escribió: lindero de San Pedro Juchatengo, lindero de Santiago Jocotepec, lindero de San Pedro Tututepec, lindero de Ixtapa y otros más. Las glosas así agregadas trataban de definir cuáles eran las tierras del *yuhuitayu* de Tututepec, pero no sólo ante las Cortes españolas, ni contra los propietarios españoles, pues hacia 1540 éstos aún no tenían interés en la Mixteca de la Costa; sino ante sí mismos; afirmar lo propio, en esta nueva época, ante otros linajes aspirantes al poder, ante otros señoríos vecinos y ante el español.¹¹ Sólo que aquellos linderos no tenían el sentido que hoy atribuimos a este término: eran las montañas y los arroyos sagrados, con sus templos y sitios ceremoniales, los que enmarcaban el territorio propio.¹² Tierras a las que tenían derecho por su historia y sus mitos de origen.

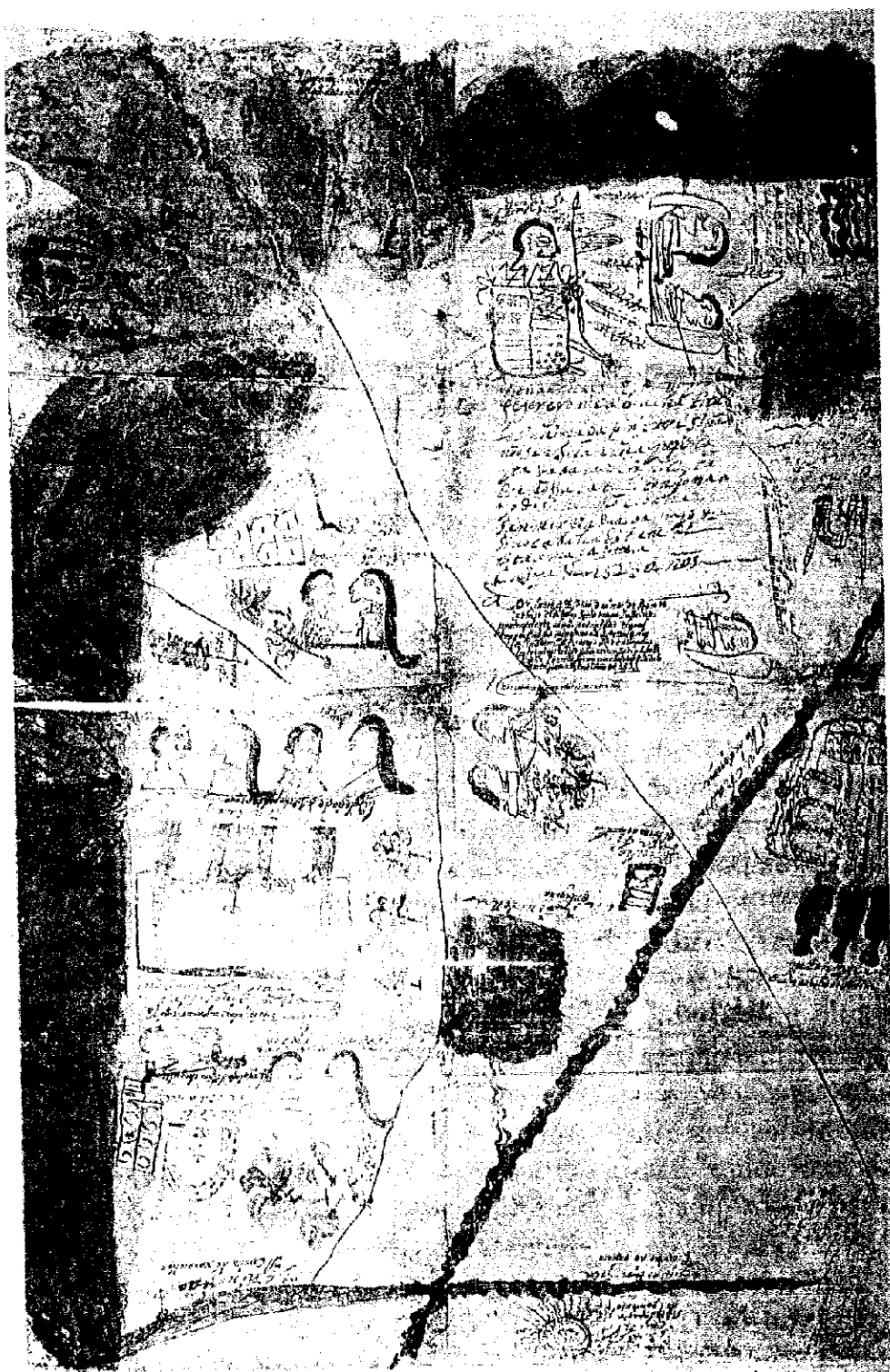
Algo semejante aconteció en el istmo de Tehuantepec. El poblado de Guevea realizó, por la misma época, un mapa que aseguraba los derechos de

LAS FIESTAS ZAPOTECAS, 1670

“Estas [fiestas se] celebran con muchas danzas y bailes con costoso adorno de trajes y plumería, con tantos [monedas o piedrezuelas] sencillos de plata cosidos en los penachos, que pasan de ciento”.

Burgoa, *op. cit.*, t. I, p. 416.

su señor, su linaje y los límites de su territorio. El lienzo asentaba que don Pedro Santiago, “*Rigula guebiya*, Viejo de Guevea”, es decir, el anciano poseedor del poder en Guevea, había llegado a este poblado proveniente de Zaachila, el lugar de los señores zapotecos del Valle. Al lado de don Pedro está el glifo de Guevea rodeado, a la distancia, por una cadena de montañas, cada una con su nombre. Era algo más que un mapa, más que una genealogía: era la prueba de los derechos del anciano, quien había heredado el poder ya que descendía de uno de los señoríos zapotecos más poderosos.¹³ El lienzo debió nacer por dos motivos: para mostrarse ante los principales en las fechas importantes del calendario, reforzando la memoria colectiva, y para ratificar el linaje y las tierras ante el derecho español. En el centro del lienzo, en su mitad superior, se lee el siguiente texto en español y náhuatl:



Mapa y genealogía
 elaborados en
 Cuilapan, en el
 valle de Oaxaca, en
 1523 (del cual en
 1696 se hizo una
 copia), a raíz de un
 pleito entre los
 herederos de
 Andrés Cortés,
 señor de este lugar
 y los indígenas de
 San Juan
 Chapultepec y San
 Martín Mexicapán.
 Pueden observarse
 las montañas a los
 lados izquierdo y
 superior, el río
 Atoyac que
 cruza la esquina
 inferior derecha,
 las parejas de
 nobles y la iglesia
 entre otros
 elementos; en todos
 la calidad del
 diseño contrasta
 marcadamente con
 la antigua
 escritura
 prehispánica (AGN,
 Tierras, vol. 236,
 exp. 6, f. 2)

En el nombre de Dios Padre, Dios
Hijo y Dios Espíritu Santo
In axca yni tlali ypa ypampa Rey de
España y Mejico
caxtollí nauí tepetl mojóñ
Años en 1 de junio de 1540

En el nombre de Dios Padre, Dios
Hijo y Dios Espíritu Santo
[se han puesto] hoy como mojones
diez y nueve cerros en esta tierra
por mandado del rey de España y
Méjico.
Años en 1 de junio de 1540.¹⁴

¿Este mapa fue elaborado para servir de prueba ante los españoles o ante los mismos zapotecos? En 1540 muy pocos españoles habían recibido mercedes de tierra en esta región o en cualquier otra de Oaxaca.¹⁵ Los señoríos de Tehuantepec y Xalapa tenían que pagar tributo a Cortés por ser parte de su marquesado, pero el acaparamiento de tierras aún no empezaba. Es más probable que los zapotecos, como otros indígenas, estuvieran buscando asegurar su espacio y su posición en el nuevo orden colonial.

Fruto de aquellos años, muchos lienzos han sobrevivido hasta nuestros días. Los señoríos chocholtecos, localizados hacia el norte de la Mixteca y en el sur del actual estado de Puebla, fueron de los más empeñados en esta tarea. Los lienzos de Tlapiltepec, Ihuitlán, Coixtlahuaca, Coatepec, Santa María Nativitas, San Miguel Tequixtepec y

Santa María Ixcatlán, elaborados en el curso del siglo XVI, fueron producto de aquella preocupación. Los lienzos chocholtecos registran los orígenes míticos del grupo: su procedencia de la Montaña de las Siete Cuevas, Chicomoztoc en la lengua de los nahuas, de la cueva de las Serpientes Entrelazadas y otros sitios sagrados.¹⁶ Trazan la línea del linaje rector integrada por 10, 20 o más generaciones de señores, una antigüedad de cientos de años.¹⁷ Incluyen imágenes de los dioses y muestran los señoríos de donde procedían las o los cónyuges con quienes los gobernantes habían contraído matrimonio. Están presentes las fechas de acontecimientos relevantes, las conquistas realizadas y las guerras que sostuvieron. En fin, su historia como era concebida por ellos: su lugar de procedencia, sus relaciones políticas y sagradas con referencias a su calendario y su cosmogonía.¹⁸

Varios de estos lienzos permanecen aún en sus lugares de origen, otros, a fines del siglo XIX o principio del XX, pasaron a formar parte de distintas bibliotecas mexicanas y extranjeras. Ihuitlán perdió su lienzo cuando, a fines del siglo pasado, lo entregó a un abogado a raíz de un pleito por tierras: otros testigos dijeron que "lo empeñaron por comida y no lo pudieron recuperar".¹⁹ Cuando en este siglo, uno de esos lienzos fue presentado como evidencia en un pleito por tierra,

no faltó quien comentara: los indios "creen" que éstos son los títulos de sus tierras. Quienquiera que haya sido estaba equivocado y los indios en lo correcto: aquéllos eran sus títulos.²⁰ Los códices y lienzos, levantados para reforzar el pasado y asegurar el futuro, dan cuenta ya de la presencia española. Entre los reinos más importantes y dentro de los linderos del te-

católica se habría convertido en el punto de identificación de los indígenas, en el centro sagrado de los pueblos.²² Las montañas que enmarcan al territorio étnico, concebidas como integrantes de una geografía sagrada, se representaban en los lienzos más viejos con un templo indígena; con el tiempo éste sería sustituido por una pequeña iglesia católica.²³

EL CALENDARIO MESOAMERICANO A MEDIADOS DEL SIGLO XVII

"Hay entre estos indios algunos astronómicos, de grande conocimiento de estrellas y por ellas del cómputo de sus años, que aprenden desde jóvenes en algunos linajes y toman de memoria todos los días del año que son con tanta diferencia que con un signo particular los señalan. Reparten una edad perfecta de la vida en cincuenta y dos años dando trece de ellos a cada una de las cuatro partes del mundo, Oriente, Aquilón, Poniente, Mediodía y conforme a la parte que aplican aquellos trece años se prometen la salud y temporales."

Burgoa, *op. cit.*, t. I, p. 288.

rritorio étnico se ven las primeras iglesias católicas. Están asentadas sobre un glifo de lugar del mismo modo como los palacios de sus gobernantes o los templos antiguos.²¹ En algunos lienzos y mapas —como en el lienzo Antonio de León y el de Tlapiltepec— el templo católico, a juzgar por su tamaño, no es concebido como un sitio más importante que los prehispánicos, la jerarquía de unos y otros es similar. Esto cambiaría a principios del siglo XVII, la iglesia de apariencia

Los códices y lienzos testifican los cambios que van alterando a la sociedad indígena y a su cultura.²⁴ Al acercarse el fin del siglo XVI, la religión indígena había incorporado a los santos católicos y a las vírgenes; el edificio de la nueva iglesia católica es el centro del pueblo, sus habitantes gastan considerables cantidades en la construcción de nuevos templos y en el rito católico: en las velas, los ornamentos, los retablos.²⁵ ¿Qué sucedió con la fe antigua?, ¿había empobrecido su ri-

tual?, ¿permanecía oculto en los cerros? Hablar de sincretismo o de mezcla es demasiado sencillo, pues estas palabras tienden a ocultar una complejidad que no alcanzamos a explicar. Lo que sucedió no fue la suma de las nuevas deidades a las antiguas, ni la sustitución de unas por otras; lo más cercano sería pensar que se mantuvo una fe india bajo una cobertura y liturgia católicas. Creo que fue algo más que esto: la adopción de los santos y las vírgenes, la edificación de los templos católicos y su costosa ornamentación, fueron la evidencia externa de que el dominio español estaba arraigando en estas tierras; de que era reinterpretado por la sociedad nativa y adaptado a sus propios conceptos.

CONSTRUYENDO EL PODER DEL ENEMIGO

En las actuales comunidades indígenas de Oaxaca, la autoridad, la propia y la extraña, es profundamente respetada. El presidente municipal es una persona de prestigio en el pueblo y esto no nos extraña, sólo que también los representantes del gobierno estatal son tratados con sumo respeto. Cuando un funcionario visita un pueblo, el indígena que lo acompaña, guiándolo por su tierra, permanece a su lado sin sombrero. Lo más probable es que el visitante ni siquiera note el gesto de su

anfitrión; tras él se esconde la concepción del poder como algo digno, casi sagrado; es el reflejo presente de una idea mesoamericana.

En las sociedades prehispánicas destruidas por la guerra, el poder mixteco, así como el de los otros pueblos, el ejercido por los gobernantes, los ancianos, los jefes de los linajes, era divino; lo usaban tanto en la guerra, defendiendo sus tierras o tratando de obtener más tributo, como en las ceremonias religiosas realizadas en la cima de las montañas pidiendo salud, lluvia y una buena cosecha. No es fácil explicar el desplazamiento de estas fuerzas a un segundo plano, para ubicar en el primero a los españoles; a aquellos individuos que a fin de cuentas eran unos desconocidos.

Como ya se ha dicho, en Oaxaca el proceso no fue homogéneo, comenzó en la Mixteca y en el Valle; en las serranías tomaría mucho tiempo y no habría de consolidarse sino hasta la segunda mitad del siglo XVII. En los lugares donde la sociedad había sido más diversificada, donde una distancia física e ideológica había separado a los miembros de los linajes de los campesinos, el poder invasor se afirmó con más celeridad. Desde los primeros enfrentamientos, los señores habían tratado de utilizar a los españoles en beneficio de sus ambiciones políticas y al pasar el tiempo esta actitud se multiplicó. Acudían a ellos buscando am-

pliar su poder, controlar nuevas estancias y afianzar su herencia. Sólo que, al acudir al español lo que consiguieron fue consolidar el sistema colonial.

Los principales empezaron a recurrir a las instancias novohispanas y a sus representantes regionales desde épocas muy tempranas. En 1538, el señor de Yanhuatlán acudió a la Real Audiencia para establecer su control sobre la estancia de Zahuatlán, quitándose-la a Jaltepec. Años después, en 1545, también Yanhuatlán, con el apoyo de su encomendero, logró afianzar su influencia sobre un poblado sujeto a expensas de Etlatongo y Suchitepec.²⁶ No hay duda de que los gobernantes de Yanhuatlán, a pesar de los conflictos iniciales con los dominicos, llegaron a establecer, hábilmente, su relación con los europeos para fortalecer su influencia sobre otros señoríos mixtecos. En 1545, en el señorío chocholteco de Coixtlahuaca también recurrieron a ellos. Don Diego, su cacique y don Miguel, cacique de Tequixtepec, solicitaron la intervención del corregidor, don Tristán de Luna y Arellano en contra de don Hernando, cacique de Tamazulapan. Acusaban a este último de haber incluido entre sus sujetos a Xguatepec y Capulalpan, alegando que el primero debía de tributar a Tequixtepec, y el segundo era sujeto a Coixtlahuaca. Si don Diego y don Miguel contaban con el apoyo del corregidor de Coixtlahuaca, don Hernando, en

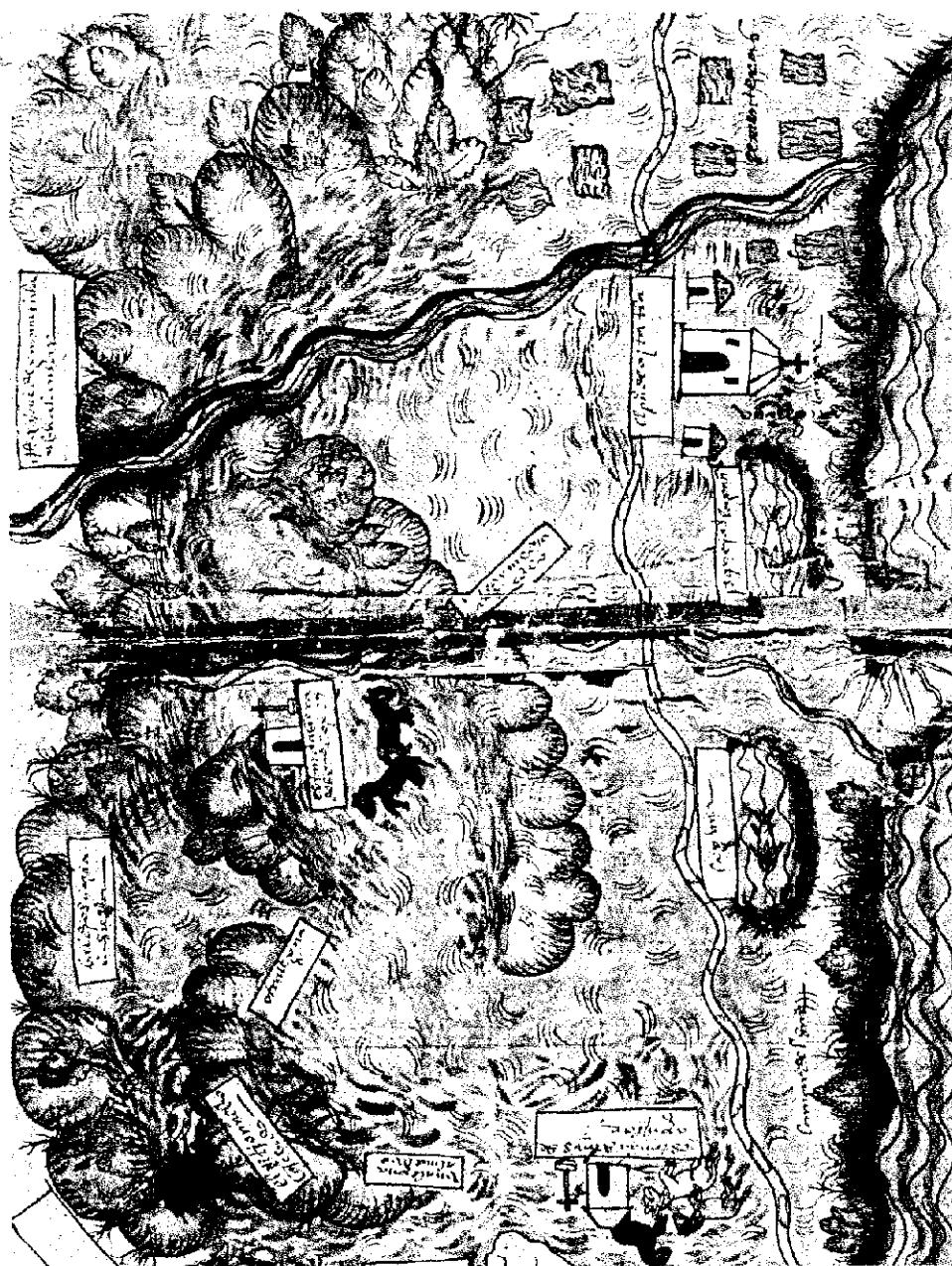
cambio, recurrió al de Teposcolula. Podemos suponer que ninguno de los dos corregidores tenía los conocimientos suficientes para impartir justicia sobre unas estancias que, si acaso, conocían superficialmente. Y en efecto, sin saber qué dictaminar, don Tristán acudió a fray Martín, del convento de Coixtlahuaca, en busca de asesoría; el fraile, entonces, utilizó una real provisión emanada de la Audiencia, la que seguramente nada tenía que ver con la situación política de la Mixteca.²⁷ Es claro que los caciques estaban tratando de reforzar sus posiciones utilizando a los corregidores y al fraile.²⁸ Si bien los nobles se presentaron ante el español, también le estaban ocultando, al menos en parte, el verdadero motivo de su rivalidad. Leyendas recabadas en este siglo, en el área de Coixtlahuaca, recuerdan el pleito entre la serpiente —Coixtlahuaca— y el sapo —Tamazulapan—; el conflicto en el fondo surgía de la necesidad de mantener el control de una cueva en donde nacía un río, y en esa cueva radicaba el “dueño del agua”.²⁹ ¿Por qué solicitaron la intervención de los corregidores cuando, por obvias razones, no les iban a informar los motivos más profundos de su lucha?

Existen otros documentos en los que son evidentes las mismas alianzas. Treinta años más tarde, en 1572, surgió un nuevo problema en Tejupan, un poblado cercano a Coixtlahuaca. Esta vez

se trataba de un litigio por la sucesión de los gobernantes de este lugar. Tres caciques alegaban distintos derechos a ocupar el puesto de mayor poder: don Felipe de Austria, don Juan de Zúñiga y don Gregorio de Lara. Cada uno presentaba argumentos diferentes y en ellos se aprecia, una vez más, esa constante mezcla entre las razones de la antigüedad y los argumentos apropiados del español. Don Felipe de Austria, cacique de Teposcolula, afirmaba descender de uno de los más prestigiosos linajes de la Mixteca, es decir, el de Tilantongo. Don Juan de Zúñiga ponía, a su vez, todo el énfasis en el hecho de que descendía de Teitlcutle y del Acabeuchil, ambos caciques. Su insistencia recuerda más bien el derecho a la primogenitura, propio de la legislación española. Don Juan era gobernador y argumentaba que tenía el apoyo, tanto de los naturales como de los frailes. Finalmente, don Gregorio de Lara, tenía derecho a Tejupan a través de su madre, hija de señores prehispánicos. Los enemigos de don Gregorio, sabiendo que los jueces españoles no conocían sus formas de sucesión, alegaron en su contra que él había "dado dádivas y fecho promesas" a los testigos que había presentado; les había ofrecido de "beber vino y cacao muchas veces" y también había favorecido al corregidor y al escribano. Un año más tarde, se declaró que el cacicazgo en efecto pertenecía a don Gregorio.

El caso ilustra la forma en que los señores indios trataron de manipular a la autoridad española, engañándola con razones falsas.³⁰ En su antigüedad hubieran resuelto el problema tal vez por medio de la guerra o con su propia práctica de alianzas y acuerdos. En estos años se unían a los jueces y a los frailes buscando aumentar su poder; aunque en realidad lo iban disminuyendo. Igual que sucedió en la Mixteca y en la región chocholteca de Coixtlahuaca, otros señores indígenas usaron a las autoridades españolas solicitando su intervención en toda clase de problemas. Lo mismo hicieron los macehuales y los poblados en forma corporada para protegerse de los abusos de sus principales. Las autoridades novohispanas, ignorantes en buena medida de las normas y categorías de la sociedad indígena e incapaces de entenderlas, aplicaron las leyes que consideraron correctas: fueron imponiendo sus ideas y la forma en que creyeron que debía de organizarse la sociedad. No siempre entendieron cuáles habían sido las reglas hereditarias en la época anterior a ellos, ni los lazos y obligaciones que habían unido a los campesinos con los linajes gobernantes.

Una vez iniciada la intromisión los jueces peninsulares en asuntos de indios, la problemática adquirió una inercia propia imposible de detener: era un movimiento que respondía a los



Mapa pictográfico de Aztatla, en Huamelula, en la costa de Oaxaca, 1576
 (AGN, Tierras, vol. 2674, exp. 15, f. 15)

más concretos intereses políticos de la Corona, pero que encontraba su contraparte en la misma actitud del indígena que acudía al español como árbitro. Cuando el gobierno novohispano, como parte de su política reorganizadora de la tierra sometida, promovió el establecimiento de cabildos en los poblados indígenas, esta institución fue aceptada como parte de ese reconocimiento.

LOS TÍTULOS DEL PODER

En la vieja España del siglo XII, los poblados habían ganado terreno frente a la autoridad del rey a través de los cabildos o concejos municipales, formados por un alcalde responsable del gobierno, un regidor que impartía justicia y un procurador. Los funcionarios que lo integraban eran electos por los jefes de familia. Entre las instituciones que los españoles trajeron consigo, se encontraba esta estructura política que pronto implantaron en sus dominios americanos. Son conocidos los cabildos indígenas bien estructurados de la segunda mitad del siglo XVI. Hacia 1560 muchos poblados indígenas contaban ya, si eran cabeceras, es decir las viejas ciudades prehispánicas, sede de los grupos rectores, con un gobernador, dos alcaldes, dos o más regidores y un escribano. Si eran estancias —los barrios de los campesinos—, con un alcalde y sus regidores.

EL RECUERDO Y LA EXPLICACIÓN DE LA CONQUISTA, 1777

“De los entierros, sepulturas y fosos no se dan señales y por haberse hallado alguna huesamenta en algunos de los mogotes [montículos cubiertos de tierra] que se han excavado, es presunción fuese el lugar de sus entierros aunque también de sus habitaciones, pues según la historia de la conquista es de este reino los gentiles principales de terror del famoso Hernán Cortés, se mandaron aserrar y tapar sus casas en la misma forma que dichos mogotes y esto lo acredita la experiencia que tengo pues estando de vicario en Teutitlán, que quiere decir tierra de dioses, un vecino agitado de la codicia mandó escarbar un mogote semejante de los referidos y quitada la tierra se descubrió una casa construida de piedras de labor y dentro se hallaron varios cadáveres que según se conjetura se quedaron muertos en sus asientos sacando varias piezas de ropa de algodón y seda silvestre entretejida con plumaje y aunque éste halló indicios de seguir segunda vivienda cesó el ver su fin por haber cesado él con la muerte, y lo mismo le sucedió a otro llamado Nava en Teozacualco a quien se le impidió su descubrimiento por alzamiento de los indios.”

“Relación geográfica de San Juan Bautista Chacaltianguis” [al norte de Tuxtepec], en Manuel Esparza (ed.), *op. cit.*, p. 59.

Éste podría ser el cabildo típico indiano, muy parecido al español, pero si lo analizamos con detenimiento presenta extrañas complicaciones. En los expedientes van apareciendo títulos y nombramientos que caen fuera del orden esperado. Algo se ocultaba tras la aparente semejanza de las instituciones indígena y peninsular. En los años de 1570, Tlaxiaco, en la Mixteca Alta, tenía su cacique, el descendiente del linaje precolonial, un gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores, un mayor-domo de la comunidad, un escribano y dos cantores de la iglesia.³¹ En Tilantongo, en el mismo año de 1578, el cargo de gobernador recaía en la persona del cacique y tenía 12 cantores. En Tlaxiaco, el salario de las autoridades provenía de "las sobras de tributos"; es decir, del maíz y el dinero que quedaba después de haber pagado el tributo del encomendero. Tilantongo cubría estos gastos con las ganancias que obtenía criando gusanos de seda y elaborando su hilo.³² Evidentemente la existencia de cantores provenía de las necesidades propias de la sociedad india y no de la imposición europea. En la década de 1540, los títulos que los señores indígenas utilizaron estaban muy lejos de conformarse con las pautas del cabildo peninsular. La averiguación realizada por la Inquisición en contra de las autoridades mixtecas de Yanhuitlán, acusadas de idolatría, nos permite conocer detalles del proceso, a

través del cual los principales comenzaron a utilizar los nombramientos españoles y a propiciar el establecimiento de nuevas instituciones. En el año de 1544, tres señores indígenas, acusados de idólatras, fueron llamados a declarar: eran don Domingo, don Francisco y don Juan. Ellos habían sido bautizados poco después de la conquista, cambiando sus nombres autóctonos y calendáricos por otros católicos. Lo que resulta extraño es que los apelativos que recibieron en el bautizo no eran ni Domingo, ni Juan, sino otros. Don Francisco fue bautizado, originalmente, como Alonso y don Juan como Cristóbal. Los nombres que declararon en el proceso los habían tomado, más tarde, en imitación de características específicas que ellos habían percibido en los santos católicos: don Domingo decidió llamarse así por Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la orden dominica; don Francisco por San Francisco de Asís y don Juan por San Juan. Los principales de Yanhuitlán no fueron los únicos que adoptaron los apelativos de santos importantes,³³ algo semejante ocurrió con los nombres de la nobleza hispana y con los títulos de los puestos del cabildo. Los caciques de Teposcolula y Tilantongo pidieron ser bautizados con el nombre del rey de España: Felipe de Austria, e Ixtac Quiautzin, señor de Tututepec, escogió llamarse Pedro de Alvarado como el conquista-

dor.³⁴ Los títulos adoptados no pueden menos que recordarnos las viejas costumbres prehispánicas: cuando un siglo terminaba, en el momento de la ceremonia del Fuego Nuevo, después de fundarse nuevos templos, los principales indígenas recibían sobrenombres y ofrendas de nuevos trajes. Es motivo de especial consideración el que usaran tanto los nombres de los santos como los de los nobles de Castilla; tal vez sería porque en la mente mixteca las deidades y los gobernantes estaban íntimamente relacionados, al grado de compartir una misma naturaleza. Los nobles indígenas no sólo comenzaron a utilizar los apelativos españoles, sino que también cambiaron su indumentaria pública: portaron capa y sombrero y, en algunos casos, se vistieron con trajes semejantes a los hábitos de los frailes.³⁵ Fueron aceptando y utilizando los títulos del cabildo novohispano: gobernador, alcalde, regidor. El mismo caso de Yanhuitlán permite profundizar estos y otros aspectos de la política indígena. Don Domingo era el *yya* o cacique y, por lo tanto, la autoridad máxima, razón por la cual adoptó el título de Santo Domingo, y el nombramiento de gobernador; era, además, cabeza de un concejo integrado por cuatro sacerdotes indígenas. Los puestos del cabildo se integraban a la organización antigua: los señores cumplían funciones en el gobierno civil y en el ritual de los templos.

El gobierno prehispánico de Yanhuitlán tenía una estructura política y religiosa compuesta por varios niveles: el más alto y de más prestigio lo ocupaba el *yya*; en segundo término estaba el concejo de cuatro sacerdotes y finalmente los funcionarios menores. En los estudios de la región zapoteca también se han identificado varios niveles: el *coquí* o gran señor; los *bigaña* o sacerdotes y el *golaba* o recaudador de impuestos.³⁶ Este sistema de jerarquías se entrelazó con los cargos en el cabildo y es el remoto antecedente del actual sistema de cargos o jerarquía cívico-religiosa que existe en los pueblos indígenas de Oaxaca. En él los hombres adultos cumplen con una función para su comunidad y van adquiriendo prestigio. Empiezan trabajando un año en el cabildo, en los puestos más bajos como policía o *topil*, dos o tres años después ayudan en el templo, más adelante regresan al cabildo o son encargados del templo o mayordomos y así, al cabo de los años y de desempeñar uno y otro cargo, llegan a ser presidente municipal. Sin duda, entre el sistema prehispánico, el colonial y el presente, los cambios han sido muchos; pero la idea de un poder que entrelaza lo político con el cuidado del templo y de los santos, ha sobrevivido desde el pasado hasta nuestros días. Por cierto, en unos poblados del valle de Oaxaca todavía son cuatro las autoridades responsables del

templo, como es el caso del pueblo de San Pablo Güilá.

Para 1550, la aceptación del poder español había ido aún más lejos, los pueblos solicitaban al virrey que les nombrara su gobernador y enviaban sus autoridades a la ciudad de México para que recibieran sus nombramientos de alcaldes y regidores.³⁷ El cabildo comenzaba a ser parte importante de la vida política indígena. Además del gobernador, alcaldes y regidores, había indígenas encargados del templo, cantores, sacristanes y los tequitlatos (quienes repartían el tributo o el trabajo a los macehuales),³⁸ se tiene la impresión de que conforme transcurrían los años, los cabildos indígenas tendían a adecuarse y a ser más semejantes a los peninsulares, con un gobernador, dos alcaldes y cuatro regidores (aunque el puesto de gobernador no existía en los cabildos peninsulares). Pero, en realidad, los documentos referentes a los cabildos son muy engañosos, ya que fueron escritos por el alcalde mayor, el escribano del juzgado y, sobre todo, los procuradores, todos ellos españoles, conocidos de los indígenas, quienes se encargaban de llevar sus demandas y asuntos ante la Real Audencia. Podemos ver un ejemplo en el expediente levantado por un pueblo chinanteco, Teotalzingo, en época muy tardía, hacia fines del siglo XVIII.

En el documento contrastan claramente los conceptos de don Juan Chirlín,

el procurador, bien escritos y claramente definidos, con los términos, aparentemente poco claros de los indígenas. El procurador dice:

Juan Antonio Chirlín por [en nombre de] el gobernador, común y naturales de los pueblos de Tepinapa, Jocotepeque, Lalana, Petlapa y Toabela sujetos a la doctrina y cabecera de San Juan Teotalzingo de la jurisdicción de la Villa Alta...³⁹

Los chinantecos, cuando escribieron en español, dijeron:

Nosotros Justicias Principales y el común deste pueblo de Santiago Jocotepeque...⁴⁰

y firmaron:

Principales Juan Ximenez, Principales Miguel de Alonso, Principales don Salvador de Santiago...⁴¹

El nombramiento de principales, en plural, que dan a cada uno de los ancianos que prestan su testimonio en el pleito, aunado a la supresión de cualquier título del cabildo, como gobernador o alcalde, indica no sólo el poco dominio de la lengua castellana entre las autoridades de los pueblos serranos, sino, sobre todo, su poca familiaridad, casi a fines de la época colonial, con la organización política del cabildo.

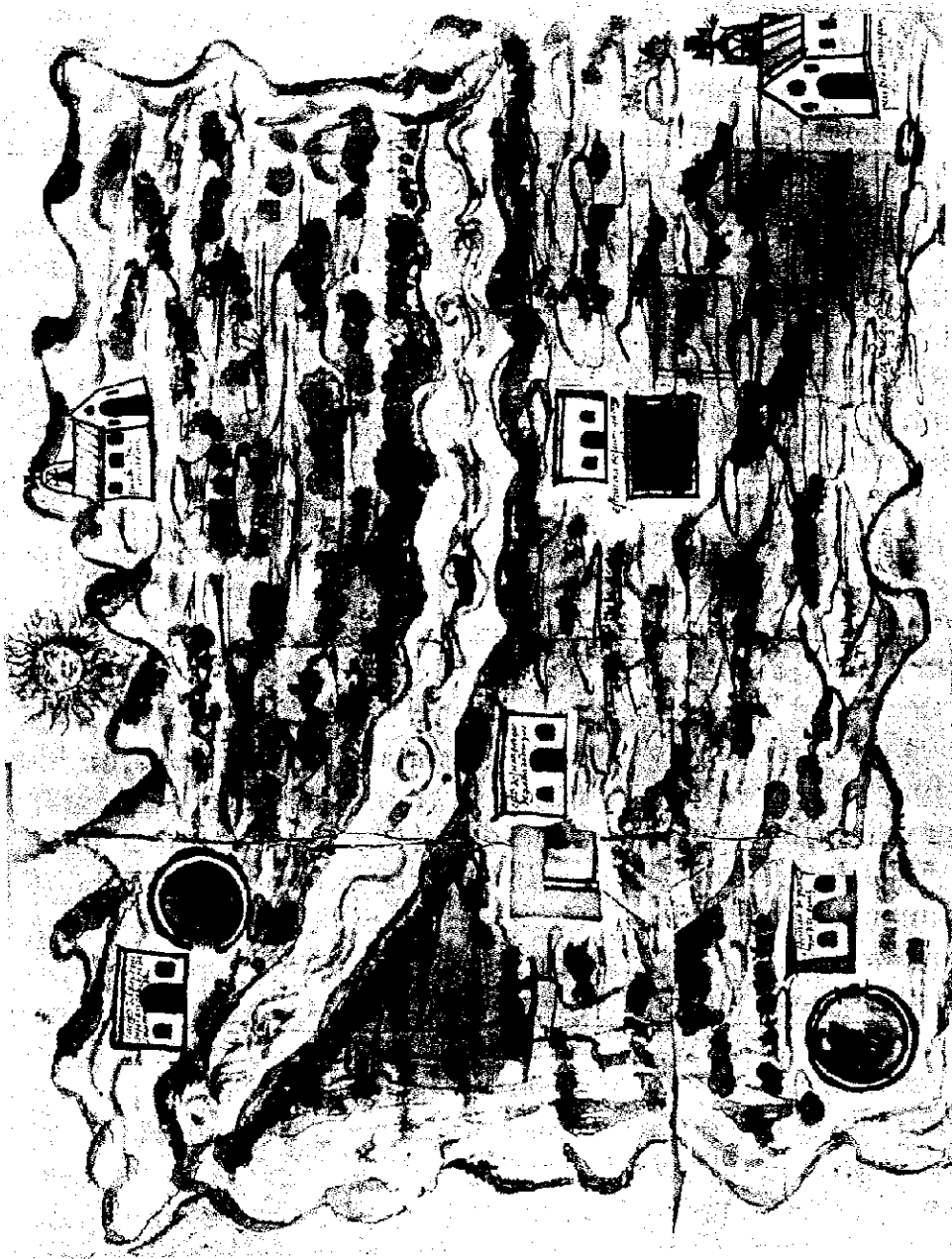
En este sentido, los documentos proporcionan la apariencia de una hispa-

nización que no siempre correspondía con la realidad. Y del mismo modo, cuando los escritos de los indígenas son dirigidos a las autoridades españolas y resaltan únicamente los puestos de la jerarquía civil y no mencionan los cargos religiosos, ello no es prueba de que no existieran o no estuvieran vinculados. Los nombramientos de los puestos del templo se encuentran en el archivo parroquial y para entender la totalidad del sistema debemos incluirlos en el análisis. Además, no hay que olvidar que gran parte de la vida de los pueblos transcurrió sin ser anotada en los expedientes.

A pesar de las continuidades y las adecuaciones del antiguo sistema a la situación colonial, es posible apreciar un cambio radical en la política india, en especial en la Mixteca y el Valle: el debilitamiento de los viejos linajes. Muchos caciques fueron gobernadores, hasta alrededor del último cuarto del siglo XVI. En 1575, don Diego de Mendoza, *yya* de Tamazulapan, tenía el puesto de gobernador y como él varios más.⁴² De fines del siglo XVI en adelante, la unión, cacique-gobernador, va siendo cada vez más rara, hasta que el título de cacique llega a quedar independiente del de gobernador. Para 1590, este cargo, por lo general, recae en personas diferentes al cacique, pero pertenecientes a los linajes. La pérdida de reputación de los miembros de los linajes prosigue y en el siglo XVII, y

con mayor fuerza en el XVIII, es posible observar un movimiento macehual que lucha por tener acceso a los cabildos.⁴³ Los principales han perdido sus prerrogativas. La caída de la nobleza india favoreció otros procesos: una mayor injerencia de las autoridades novohispanas, en particular las de más alto rango como el virrey y su Audiencia, en asuntos de indios; el ascenso de nuevos grupos de poder apoyados por cambios en la economía y una creciente importancia política de los lazos que unían a los macehuales entre sí: los del grupo familiar y los comunitarios. Así fue el proceso, en sus rasgos más generales, en las áreas de mayor contacto con la cultura europea, el valle de Oaxaca y la Mixteca. Las serranías siguieron otro camino, más lento y menos conocido.

La historia de los pueblos que habitaron las montañas también está escondida en documentos que a menudo la distorsionan en lugar de aclararla. Cuantitativamente la presencia hispana en esas tierras fue poco importante. No tenemos datos precisos, pero, alrededor de 1560, los únicos asentamientos españoles eran las villas de San Ildefonso, en la provincia de Villa Alta, y Santiago Nexapa en el camino real a Chiapas y Guatemala. Ambas tenían 30 vecinos, pocos más, pocos menos, en cambio la población indígena, en la jurisdicción de Villa Alta, ascendía a cerca de 10 mil jefes de



Mapa de los pueblos de Amatlán y Miaguatlán, 1593
(AGN, Tierras, vol. 2679, exp. 9, f. 10)



Mapa de los pueblos de Santa Ana y Santa Cruz, en Ixtepeque, Oaxaca, 1591
 (AGN, Tierras, vol. 56, exp. 5, f. 16)

familias entre zapotecos, mixes y chi-
nantecos.⁴⁴ Por otro lado, lo agreste
de sus montañas y los pocos recursos
existentes en ellas, la "falta de granje-
rías" como solía decirse, permitió a los
serranos, pasadas las violentas déca-
das de la conquista, conservar un mayor
margen de independencia en las deci-
siones que adoptaban para reconstituir
su propia cultura. Aunque es neces-
ario un estudio detallado de los pueblos
indígenas que vivían en la sierra, se
tiene la impresión de que el sistema
colonial y la cultura novohispana no
tuvieron en ellos un impacto tan brusco
como el registrado en otras regiones.
Si analizamos los documentos gene-
rados por las autoridades de los cabil-
dos serranos durante el último siglo
colonial, encontraremos ciertas anot-
aciones que nos señalan un cambio cul-
tural más tenue. El sistema indio se
filtró entre los términos legales de los
expedientes novohispanos y así lee-
mos: "son tierras del dicho don Diego
y sus primos caciques" o don Diego "por
sus parentelas".⁴⁵ ¿Qué ocurre?, ¿hay
varios caciques y son familiares entre
sí?, ¿qué son las parentelas? Además, los
involucrados en los expedientes insis-
tían en que eran caciques por "nuestros
padres y abuelos". Estas afirmaciones
nos hacen pensar que la organización
interna de los linajes serranos era algo
diferente a los de la Mixteca y el Valle.
En los linajes mixtecos, un individuo,
el *yya*, se distinguía de entre los de-

más del grupo por su prestigio, rique-
za y autoridad. En cambio, en la sierra,
aunque había un individuo cabeza del
grupo, existían varios hombres con un
prestigio similar, eran "los primos caci-
ques". Ellos constituían la generación
de varones que ejercían la autoridad, de
ese grupo se elegían los alcaldes, los
regidores y el gobernador, aunque, por
supuesto también estaban los cantores,
campaneros, sacristanes y demás
cargos. En las sierras, la utilización
de los títulos del cabildo comenzó ha-
cia fines del siglo XVI y fue haciéndose
más frecuente conforme los lazos, en-
tre la región y el exterior, se fueron
multiplicando en los siguientes si-
glos.⁴⁶ Incluso es probable que varios
elementos de la cultura europea pene-
traran a la sierra, llevados por los mis-
mos indígenas, cuando iban a la ciudad
de Antequera o al istmo para comprar y
vender productos.

GRIETAS EN LAS BASES DEL PODER

Junto a las razones ideológicas en las
que sustentaban su poder, los linajes
gobernantes habían gozado, en la épo-
ca prehispánica, de una base económi-
ca: ofrendas o tributo que la gente les
daba en señal de reconocimiento. Asi-
mismo, disfrutaron del producto de
muchas parcelas de maíz, algodón, chi-
le y otros frutos, reservadas para ellos

Cuadro 1
Tributo pagado por la cabecera de Yanhuitlán

1550	1548
<i>A Gonzalo de las Casas encomendero</i>	<i>A don Domingo de Guzmán gobernador mixteco</i>
782 pesos de oro en polvo	
400 almudes de cacao	2 xiquipiles de cacao gordo
600 tortillas <i>La 4 2/5</i>	
1/2 hanega de maíz <i>- 50-200</i>	
30 huevos	
2 aves de Castilla	
4 aves de la tierra (guajolotes)	1 gallina de la tierra, diaria
1 plato de sal	
1 plato de chile	
1 plato de tomates	
1 jarro de miel	
2 tortillas de cera	
10 cargas de leña	
10 cargas de hierba	
1 manojo de ocote	
La labranza de una sementera de 15 hanegas de sembradura	La labranza de una sementera de trigo y cuatro de maíz
10 macehuales de servicio	10 macehuales de servicio

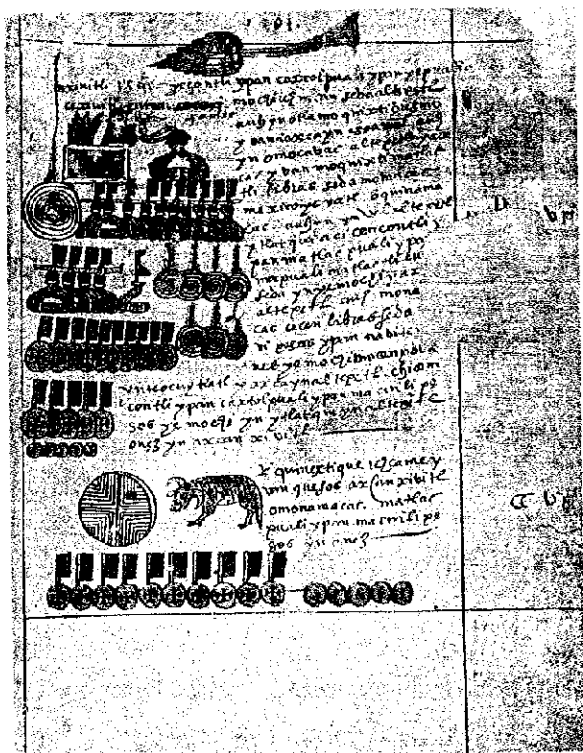
FUENTE: *Códice de Yanhuitlán, op. cit.*, p. 16.

NOTA: *almudes*: medida utilizada para medir granos, equivale a 4.6 litros;
hanega: medida para granos equivale a 24 almudes (111 litros) y *xiquipil*:
unidad de cuenta prehispánica, equivale a 8 000 unidades.

y que eran cultivadas por los macehuales. No conocemos con certeza si los caciques tuvieron posesiones personales o si lo usufructuado era en función de su cargo. Lo que sabemos se debe a reconstrucciones apoyadas en datos coloniales referidos a la Mixteca y el valle de Oaxaca, las cuales dejan muchas dudas. A través de esta información podemos conocer que la hegemonía económica de los caciques

provenía del tributo, las tierras y el trabajo de los campesinos. Con la conquista y colonización, los caciques se vieron obligados a luchar por seguir conservando estos beneficios y privilegios; incluso trataron de incrementarlos, aprovechando sus vínculos con los españoles.

El tributo prehispánico había sido abundante y variado. Por ejemplo, en la Mixteca un señor podía recibir: granos de



En la lámina 47 del Códice de Tejupan, de 1561, se puede observar en la parte superior el glifo del año Tres Casa o 1561. El texto en náhuatl dice: "En este año de 1561 se benefició seda en este pueblo y al terminar se dio el diezmo que le pertenece al español, pero el pueblo que es el verdadero dueño no estuvo de acuerdo. Se sacaron diez libras de seda que se vendieron en México por el pueblo como propietario. Fueron 710 libras de seda propias del pueblo y se vendió cada libra a cuatro [...] y el total se cuenta en monedas, propiedad del pueblo, 3 105 pesos, que constan en las cuentas del año"; destacan en la página las madejas de seda, las monedas, y en la parte inferior una oveja, un queso y más monedas (Nicolás León, *Códice Sierra*, México, Editorial Innovación, 1984, p. 47)

oro, plumas, piedras preciosas, xiquipiles de cacao (un xiquipil equivalía a ocho mil granos), cargas de algodón hilado, mantas, huipiles, maxtles (bragas) e indios de servicio para sus casas y sus sementeras.⁴⁷ Como es lógico pensar, todo ese tributo se vio mermando en la época colonial al ir muriendo los indígenas en las terribles epidemias traídas por el conquistador y al desestructurarse los viejos sistemas de producción y comercio. Las plumas de quetzal y aves de colores, los jades y las turquesas disminuyeron, paulatinamente, y fueron sustituidos por nuevos artículos como los tejidos de seda, las capas de paño, las espadas y los sombreros estilo español. En lugar de cultivar sus parcelas con maíz, adquirieron estancias para criar ganado menor y compraron mulas para el comercio a larga distancia. A estos cambios se sumaron otros que, si bien no mermaron su riqueza personal, pues ésta más bien cambiaba de giro, sí fueron debilitando su prestigio al interior del grupo.

En los primeros años, los señores nativos habían tenido que entregar a los encomenderos una importante parte del tributo que les daba su gente, ya fuera porque habían sido derrotados en la guerra o hubieran establecido alianzas; 30 años después, hacia la década de 1550, el tributo que entregaban al conquistador empezó a aumentar hasta que llegó el momento en

que era mucho más cuantioso que el que recibían los *yyas*. Por ejemplo, en Yanhuítlán, el encomendero recibía, en 1550, muchos efectos que no daban al cacique, como pesos de oro, tortillas, huevos, jitomates, aves, cargas de leña, ocote y otras cosas más. Llama la atención que no se menciona ningún efecto suntuario ni para el español, ni para el cacique. La principal diferencia, entre uno y otro, era que al español le trabajaban un campo de trigo y al cacique cuatro de maíz. Diez años más tarde, el tributo del encomendero, ya estipulado en moneda, era tres veces superior al del cacique.

En forma similar, don Diego, cacique de Cuilapan, se quejaba, en 1558, que sus macchuales entregaban todo su tributo a los marqueses del Valle de Oaxaca, descendientes de Hernán Cortés, mientras que él padecía necesidad.⁴⁸ En la costa, don Melchor de Alvarado, cacique y gobernador de Tututepec, hijo del viejo cacique don Pedro, solicitó, en 1572, al virrey que le señalara lo que él podía recibir de su gente. El virrey ordenó que le entregaran 300 pesos de oro común que sobraban de los tributos que pagaban al encomendero.⁴⁹ Y como estos casos, muchos expedientes dan testimonio del debilitamiento del antiguo grupo gobernante indígena. Muchos principales indígenas, zapotecos y mixtecos, tuvieron que recurrir, en especial en el último cuarto del siglo XVI, a las autoridades colonia-

les para que su gente aceptara pagarles tributo o darles trabajadores. El tributo había sido su prerrogativa en la época prehispánica, su derecho, como señores, a ser mantenidos con un suntuoso estilo de vida. Durante los primeros años de la colonia, los caciques ordenaron a la población que le pagaran tributo al conquistador, por fuerza o por conveniencia. Más tarde, lo entregado al encomendero resultó más cuantioso que lo obtenido por ellos y hacia fines del siglo XVI, tuvieron que reclamar su derecho al tributo en las Cortes novohispanas. Si los gobernantes indígenas recurrieron a las autoridades españolas para ratificar sus derechos, los campesinos también lo hicieron, sólo que para quejarse y exigir la expulsión de los principales y caciques.⁵⁰ A causa de la caída en el pago de tributo, los principales trataron de reforzar otros aspectos de su cambiante economía. Intentaron convencer a los españoles que las tierras que los campesinos les cultivaban eran de su patrimonio. Esas tierras, por lo general las más ricas, planas y de aluvión, eran sembradas para cubrir con su producto los gastos del *yya* y su familia, los requerimientos de la casa de los principales, los alimentos que diariamente se comían en ella, o el grano que se almacenaba para la fiesta religiosa o en previsión de una sequía. En Yanhuítlán, en 1580, don Gabriel de Guzmán decidió escribir, de su puño y letra,

en perfecto español y con bellísima caligrafía, una petición. Quería dejar perfectamente asentado ante el alcalde mayor y los caciques de Achiutla, Tamazola y Chachoapan, así como ante los principales y campesinos de Yanhuítlán, sus derechos: quiénes habían sido sus antecesores en la antigüedad, sus numerosas parcelas, los tributos que le pagaban y los barrios de campesinos dependientes que le servían labrando las tierras y con otros servicios personales. Él escribió:

Al tiempo de la infidelidad de los indios, los naturales de este dicho pueblo de Yanhuítlán y sus estancias reconocían a los señores que tenían en todo y por todo, y eran servidos y respetados en todo, acudiendo con los servicios personales, labrando las sementeras para sustento de sus casas y les tributaban mucha cantidad de ropa e piedras de mucho valor e plumas de Guatemala muy apreciadas y gallinas [guajolotes] y todo aquello que les pedían y

mandaban como señores absolutos que eran del dicho pueblo y su provincia...⁵¹

El párrafo parece no dejar duda de los derechos del cacique, el problema radica en que, durante los años siguientes, tanto en Yanhuítlán como en los demás poblados de la Mixteca y del valle de Oaxaca, los macehuales afirmaron exactamente lo contrario; que eran libres, que las tierras les pertenecían y que nunca habían tenido caciques. El pleito y la confusión procede del hecho, muy probable, de que las tierras habían sido de ambos, es decir, de la élite y los campesinos. Volviendo a don Gabriel de Guzmán, cuando falleció incluyó en su testamento, como parte del legado que dejaba a sus herederos, más de 100 sementeras distribuidas en distintas partes de la Mixteca, así como barrios de indios dependientes que cultivaban las tierras y lo servían.⁵² Los caciques zapotecos del valle

Cuadro 2
Tributo pagado por Yanhuítlán

1560	1567
<i>A Gonzalo de las Casas el encomendero</i>	<i>A don Gabriel de Guzmán cacique y gobernador</i>
1 500 pesos de oro común	400 pesos de oro común. Los macehuales que reparen sus casas, labren y benefician sus milpas, pagándoles su jornal.

FUENTE: *Códice de Yanhuítlán, op. cit.*, p. 16.

de Oaxaca, emparentados con los de la Mixteca, afirmaban, por la misma época, ser poseedores de considerables extensiones de terrenos y de personas que las sembraban. En particular, el cacique de Etla llegó a hacerse de numerosas tierras, útiles para la agricultura y la cría de ganado. En 1580 tenía a su servicio 150 campesinos y el de Cuilapan conservaba todavía más. Parece ser que el sistema fue común en otras partes del Valle y la Mixteca, como sucedió en Tlacoahuaya y Tecomaxtlahuaca.⁵³

Algunos autores consideran que los caciques de Etla y Cuilapan, en el valle de Oaxaca, lo que hicieron fue aprovechar la coyuntura abierta por la conquista para incrementar sus tierras y su influencia sobre los barrios campesinos, afirmando que las tierras eran de su propiedad y los trabajadores sus terrazgueros.⁵⁴ En todo caso, los señores mixtecos utilizaron las formas legales españolas para consolidar su posesión sobre numerosas extensiones que dedicaron a nuevas actividades económicas, en especial la cría de ganado menor. Sus herederos las conservaron hasta el siglo XVIII, pero entonces, una verdadera revuelta de los pueblos los encerró en una guerra legal librada en los tribunales españoles. En los litigios los principales declararon que aquella era su herencia mientras que los pueblos alegaron que la tierra les pertenecía. El resultado fue una división

aún más profunda entre campesinos y principales.

La vida de los caciques del siglo XVI está llena de detalles que reflejan vívidamente las tensiones que enfrentaron. Los juicios que sostuvieron ante los oidores españoles para conservar e incrementar su herencia, nos permiten recrear otras dimensiones de aquel mundo sometido a tensiones y a un fuerte proceso de hispanización. No son muchos los testamentos de los principales indígenas que han sobrevivido; aún así, los que tenemos son suficientes para observar los cambios que permeaban incluso la vida cotidiana. El testamento más antiguo que hemos localizado es el de don Pedro, cacique de Tututepec. Fue escrito en 1564, a raíz de un pleito por la sucesión del *yuhuitayu*, entre dos de sus hijos, Melchor y Alonso, nacidos de dos esposas diferentes (recordemos que la costumbre antigua en la Mixteca permitía que los señores tuvieran varias mujeres). Don Alonso afirmaba descender "de linaje de tres señores caciques, [sus] antecesores de donde venía su generación": de Coaxintecotli, "gran señor" del pueblo y provincia de Tututepec, casado con Tonaxihuicin, su abuela. Ellos habían engendrado a su padre, don Pedro, quien, antes de ser cristiano, se había casado conforme a su costumbre con Yacalnane, señora de linaje venida de Tlaxiaco. Alonso afirmaba, en prueba de su derecho, que en una oca-

sión, cuando su padre aún vivía, lo había llamado y dicho: "Don Alonso toma este pueblo y gobierna, que yo te doy estos macehuales y estas milpas y estos bienes y todo te lo dejo a tu cargo porque yo estoy cansado, tú tendrás cuidado de este pueblo y [de] todos los principales [...] te dejo la casa, el palacio y el señorío, unas milpas y estancias que te sirvan". A la muerte de su padre, Alonso ratificó su posesión frente al oidor de la Audiencia, al mismo tiempo que su medio hermano también argumentaba tener el mismo derecho, pero de él se decía que no debía heredar porque "conforme a la costumbre antigua" su madre no había sido de linaje de señores, sino principal y sólo tenía "medio linaje". Una vez más, los argumentos ilustran el uso que los principales indios hacían de las autoridades novohispanas. Pero ahora nos interesa detenernos en otros aspectos: los bienes personales del viejo cacique. Don Pedro dejó: "muchas piedras [preciosas] y joyas que eran de sus antepasados" y una "petaca con más joyas y piedras y perlas",⁵⁵ ésta tenía más de 50 sartas de piedras preciosas: una con 600 chalchihuites (jades, piedras verdes), otras con corales sencillos o grandes entreverados con cuentas de oro, perlas y turquesas grandes y pequeñas, sartas de 15 o 25 chalchihuites. Se hallaban pulseras de oro para los brazos y águilas labradas en jade, más tres conejos "entallados" en

turquesa; 18 orejeras de oro, dos espejos y un salero de plata. Es difícil no ver el paralelo entre las joyas de don Pedro y las que una vez tuvo el personaje que fue enterrado en la que ahora nombramos tumba 7 de Monte Albán. El cacique también había tenido joyas de España, pero pocas: una de oro, otras de corales y cinco mazos de cuentas de Castilla, más un "amoscador" (abanico) que era una verdadera maravilla. Tenía un torzal de oro en el que se apoyaban las franjas de plumas de quetzal colocadas según su tamaño. Entre las heredades dejaba 15 lagunas cercanas a la costa (posiblemente los actuales esteros poblados de manglares y habitados por una rica fauna) destinadas a la pesca, 10 salinas y 52 huertas de cacao distribuidas en varios pueblos, que producían cada año dos xiquipiles, es decir 16 mil granos.⁵⁶

Pero dejemos a don Alonso y su pleito con su medio hermano, para acercarnos a los últimos años del siglo y volvamos a las tierras altas de la Mixteca, para apreciar lo que 25 años de colonización son capaces de hacer. Esta vez se trata del testamento de nuestro viejo conocido don Gabriel de Guzmán. Al morir en 1591, don Gabriel dejó un larguísimo testamento con infinitud de bienes y cantidad de joyas de plata y oro, a más de otros objetos como una taza, una jarrilla, una ollita, 14 cocos guarnecidos de plata y cucha-

ras de lo mismo. Las alhajas que poseía mostraban el esplendor del pasado y sus nuevas creencias católicas: lo mismo una "joya de oro grande que tiene doce cascabeles y una figura de águila" que "una joya que tiene pintado un Santiago con seis cascabeles"; "un caimán con diez cascabeles de oro y unos chalchihuites" y varias más con la imagen de la virgen María y el Niño Jesús por supuesto con sus cascabeles; dejaba un querubín y "Las Armas Reales" con más cascabeles.⁵⁷ Una fe mezclada en la que no se puede olvidar que las deidades prehispánicas se adornaban con cascabeles. ¿Qué indicaban esas mezclas?

La herencia de don Gabriel atestiguaba ya un mundo diferente al que había vivido don Pedro, ahora era evidente la unión de la cultura prehispánica con su presente colonial. Los bienes económicos enlistados muestran los cambios que ocurrieron en menos de una generación. Don Gabriel, además de ser apasionado jugador (quien no lo crea puede ver en su testamento los numerosos cubiletes para los dados) y un activo comerciante, tenía dos estancias de ganado menor con 1 500 cabezas, varios caballos y una casa de nueve patios con varios aposentos engalanados con muebles españoles. Su legado indio incluía 102 sementeras distribuidas en los alrededores de Yanhuitlán y en las estancias y pueblos de su cacicazgo.⁵⁸ Otros testamentos de caci-

ques mixtecos y del valle de Oaxaca hablan de los mismos cambios y de una impresionante riqueza. Poseían cuantiosas fortunas pero ya no eran vistos por su gente como representaciones de las fuerzas sagradas, al menos, no con la misma intensidad de antes: eran seres humanos, su poder no había desaparecido pero sí mermado.

LAS IMÁGENES DEL PODER

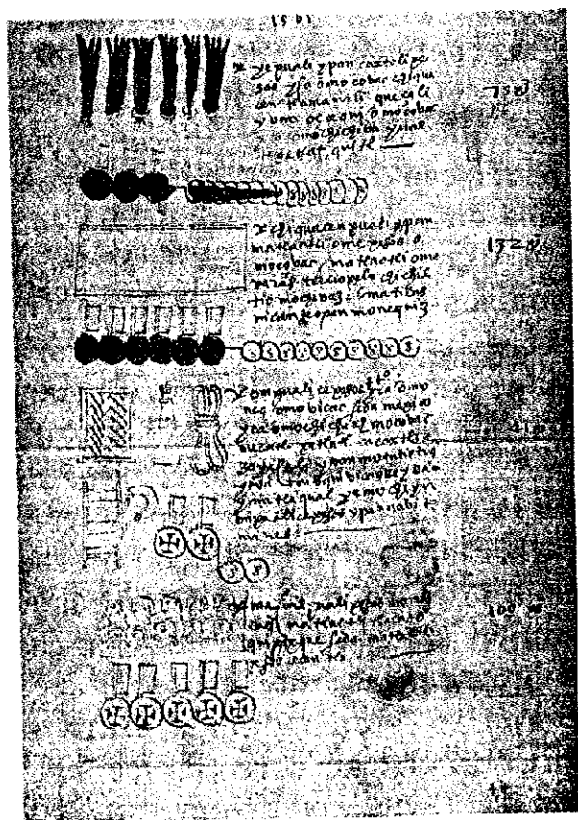
La forma en que el viejo grupo gobernante, tanto el mixteco como el del valle de Oaxaca, fue perdiendo terreno, resultó esencial para la consolidación del poder novohispano. En realidad, sin las confusiones ideológicas y filosóficas que la agobiaron, sin las decisiones que adoptó para hacer propio el poder español en sus símbolos externos, en el ceremonial político y religioso, y en su vida diaria, la sociedad novohispana hubiera tardado mucho en consolidarse y la historia, seguramente, hubiera sido otra. Los principales indígenas fueron señores de dos mundos, el que habían heredado de sus antepasados y el nuevo que vivían. Desgarrados entre su deseo de hacer propio lo extraño y obligados por su tradición a conservar los ritos y las costumbres de sus antepasados, reprodujeron su propio dilema entre su gente. En el transcurso de los siglos coloniales, ayudaron a formar una cul-

tura india de fachada católica y occidental, en el cabildo, el templo y su culto, pero siempre con una profunda esencia mesoamericana.

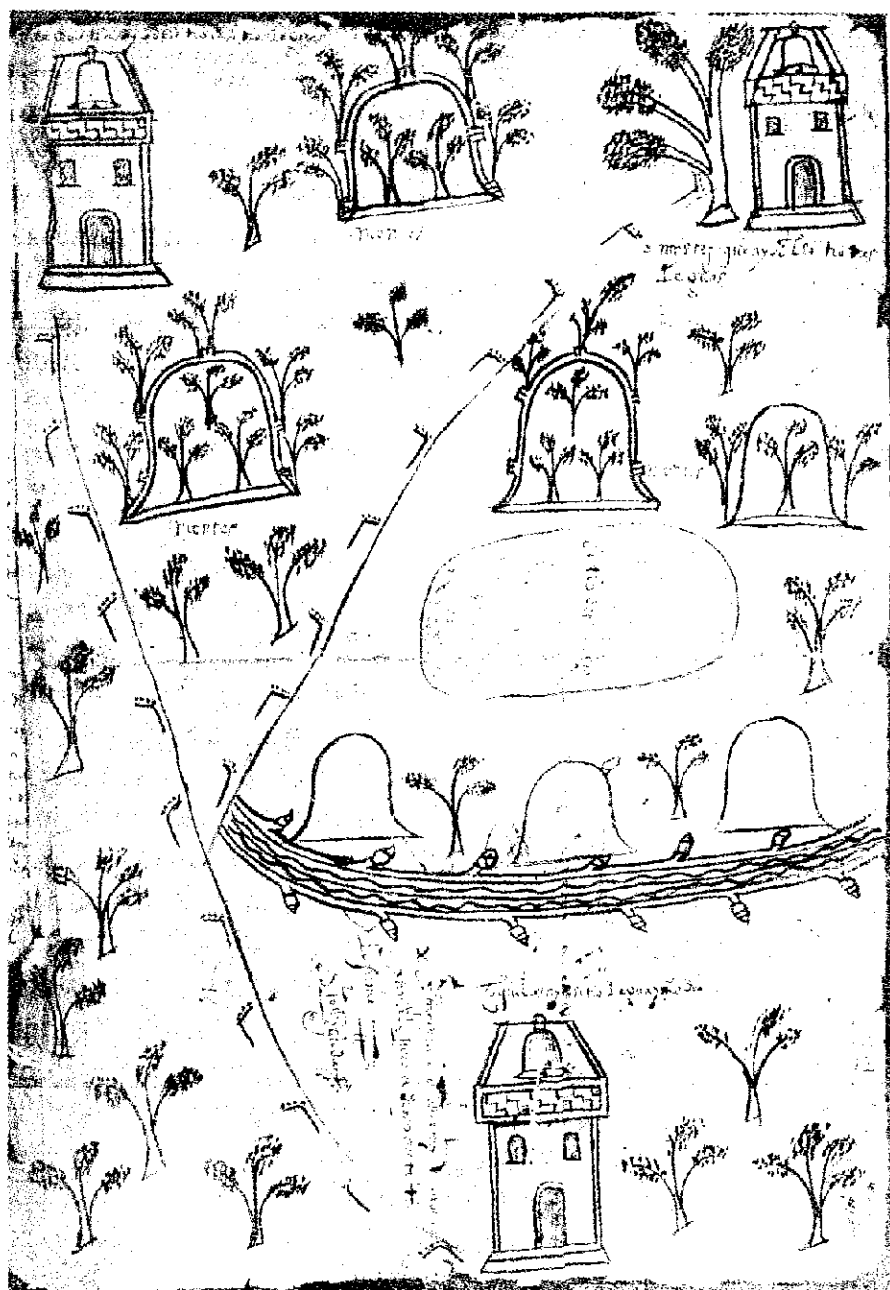
La transformación que vivió la sociedad indígena se debe mirar no únicamente en los expedientes coloniales, sino en sus propias formas de representación: los códices pintados en piel o en los grandes lienzos de manta. Ellos nos muestran, con sus imágenes, el cambio cultural que se registró. En los códices mixtecos, conservados por los ancianos resultaba difícil distinguir entre los *yyas* y los dioses. Recordemos las máscaras y los atuendos de

plumas que ocultaban al cuerpo humano para transformarlo en la representación de los poderes divinizados de la naturaleza: la lluvia, el viento, el maíz, la fertilidad.⁵⁹

El mensaje transmitido por la indumentaria y los ornamentos reforzaban y consolidaban el poder de los *yyas* y los *coquís*. Al estrecharse las relaciones con el español, los atavíos bordados con plumas y pelo de conejo, teñidos con añil, grana y caracol fueron desapareciendo del ceremonial político y religioso, para ser sustituidos, paulatinamente, por elementos tomados de la cultura europea. Los códices refle-



En la lámina 44 del Código de Tezucapilli: 1561, se puede observar que en ese año, el pueblo de Santa Catarina Tezucapilli gastó 75 pesos en seis manojos de plumas para el ornato del pueblo; 132 pesos en la compra de 12 varas (9.60 metros) de terciopelo rojo para confeccionar unas dalmáticas (túnica que usa el sacerdote durante la misa); 41 pesos para llevar a México la seda, gastados en sogas, petates, cestas y otros objetos para el transporte y 100 pesos que pagaron a las personas que labraron la seda (León, Código Sierra, op. cit., p. 44)



Mapa de los pueblos de Chicahuaxtla y Coquila, también se distingue el pueblo triqui de Mistepeque (AGN, Tierras, vol. 876, exp. 1, f. 122)

jan dichos cambios. Con excepción del *Códice Selden*, que aún conserva la magnificencia del estilo prehispánico hasta fechas tan avanzada como 1565, los demás lienzos y pinturas van empobreciendo su mensaje. Los señores son representados cada vez con menos emblemas hasta que, finalmente, éstos son suplantados por mantas o, incluso, por trajes de español. Las imágenes implican algo más que un cambio de vestidos, muestran una profunda transformación en los cimientos ideológicos que sostenían el poder del grupo dominante.

Las razones por las cuales las autoridades indígenas recurrieron a los títulos y a la indumentaria europea pueden parecernos una contradicción. Quizás fueron inevitables. Si consideramos que el dominio español fue visto por ellas y su pueblo como una nueva era; si Cortés fue entendido como un héroe cultural y los frailes y los funcionarios reales como autoridades con poderes dignos de respeto, casi sagrados, el tránsito de un sistema a otro tenía sentido. Por eso trataron de equipararse con ellos, al menos en las apariencias externas; adoptando su indumentaria, su culto, sus títulos, sus nombres. No pensaron que al hacerlo estaban fincando su propio fin.

El siglo XVI constituye el largo proceso de debilitamiento de la nobleza indígena y de la consolidación del poder español. Este último comenzó con la

crueldad, los reconocimientos otorgados a los conquistadores y los intercambios de presentes, fue marchando a través de problemas y confusiones hasta consolidarse en forma plena. Los principales mixtecos y zapotecos emprendieron en los tribunales novohispanos una larga y costosa tarea para mantener su poder. En la primera mitad del siglo XVII, los descendientes de los señores prehispánicos continuaban tratando de convencer a los oidores de la Audiencia, en la ciudad de México, sobre los derechos que decían tener por lo menos a sus tierras; ya no reclamaban sus tributos. Luchaban por asegurar sus linajes y los derechos a sus debilitados cacicazgos asolados por un siglo de epidemias sucesivas. Los expedientes en los que establecían la línea de descendencia y toda su genealogía iban acompañados, igual que en el siglo anterior, de pinturas, pero éstas estaban realizadas con prisa y mal dibujadas.⁶⁰ Los documentos que en estos años atestiguaban su poder habían perdido gran parte de la función que antes habían tenido. Bastaba cualquier garabato para probar, ante el oidor o juez español, sus antiguos derechos. Los libros de linajes ya no se cantaban en los salones de los palacios, ahora eran un expediente más, apilado en las mesas de la Audiencia. No obstante, todavía se percibe en ellos el recuerdo de sus orígenes míticos: en la genealogía de los señores de Etla

está presente "La Montaña de las Siete Cuevas" y en las glosas se puede leer que los señores descienden del "Señor Creador Siete Pedernal". En estos documentos la escritura ha ido sustituyendo a la pictografía indígena y ésta se ha empobrecido notablemente.⁶¹ Un siglo había transcurrido desde la conquista pero, en términos culturales, era una eternidad.

En los códices de principios del siglo XVII han desaparecido los objetos que hacían evidentes las bases filosóficas que sostenían a los gobernantes, para ser sustituidos por aquellos que hablan del español.⁶² ¿Cómo explicar el cambio?, ¿nació de la muerte prematura de los viejos *tlacuilos* durante las terribles epidemias traídas por el español o surgió de la consolidación del sistema colonial? En un principio, los señores usaron el sombrero en vez de las antiguas divisas, después se fueron hispanizando más, aislándose de su gente y fortaleciendo una nueva imagen: la del poder colonial. Los cambios fueron complejos y difíciles de explicar, pero van mostrando la sustitución de la vieja cultura indígena por otra

impregnada con un tinte español: la ceremonia indígena realizada al aire libre y con sacrificios humanos, por la misa, el rosario y las procesiones con santos, palios y velas; la escritura con imágenes y símbolos indios plasmados sobre pieles estucadas y lienzos de manta, por el papel europeo y las letras latinas; los tocados de plumas, los brazaletes y los bezotes, por la capa de paño y el sombrero de fieltro. Es verdad que gran parte de la cultura precolonial no desapareció, se escondió en las cuevas, en las cimas de los cerros y aún hoy sobrevive. Es cierto que la autoridad indígena siguió desempeñando un papel central y que en las sierras sobraron momentos para practicar lo propio, pero también es claro que la expresiones externas de la vida pública sufrieron cambios radicales, no así las ideas de lo político. Éstas se mantuvieron con un fuerte matiz sagrado que preñaba el respeto por los viejos del grupo y por las autoridades propias pero que, también, y por desgracia, favorecieron al colonizador. El español fue temido, respetado y obedecido.

NOTAS

¹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. CLII.

² AGN, Inquisición, vol. 37, exps. 5 al 10, "Proceso inquisitorial, 1544-1546", en Jiménez e Higuera, *op. cit.*

³ Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1942, t. V, pp. 37-41.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ AGI, México, 97, "Información de méritos y servicios de Tristán de Luna y Arellano, 1561"; AGI, México, 98, "Probanzas de otros conquistadores, 1570"; Paso y Troncoso, *op. cit.*, t. V, pp. 180-181.

⁷ Mary Elizabeth Smith, "Las glosas del *Código Colombino*", en Alfonso Caso y Mary Elizabeth Smith, *Interpretación del Código Colombino*, México, SMA, 1966, pp. 11-13; John B. Glass, *Catálogo de códices del Museo Nacional*, *op. cit.*, pp. 13.

⁸ Smith, "Las glosas...", *op. cit.*, p. 62.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ En la Mixteca de la Costa, los españoles comienzan a apropiarse de terrenos a través de mercedes reales hasta 20 años más tarde. Véase Hitoshi Takaahashi, "De la huerta a la hacienda: el origen de la producción agropecuaria en la Mixteca costera", en *Historia Mexicana*, vol. XXXI, núm. 1, México, El Colegio de México, 1981, cuadros 2 y 3.

¹² *Ibidem.*

¹³ Existen varias copias del *Lienzo de Guevea*. Los interesados en el estudio del lienzo con más detalle pueden consultar: *Plano jeroglífico de Santiago Guevea*, Oaxaca, Ediciones Guchachi Reza, 1986 y John Paddock, "Comments on the Lienzos de Huilotepec and Guevea", en Flannery y Marcus (eds.), *The Cloud People...*, *op. cit.*, pp. 308-313.

¹⁴ Traducción tomada de Seler, publicada en *Plano jeroglífico de Santiago Guevea*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵ Análisis del Ramo de Mercedes del AGN.

¹⁶ Alfonso Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, México, INAH, 1961, pp. 237, 253-254; Alfonso Caso, "El lienzo de Filadelfia (o Lienzo de Coatepec)", en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, s.e., 1964, pp. 138-145; *Rollo Selden*, copia obtenida en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford.

¹⁷ Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", *op. cit.*, p. 263.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 237-274; Caso, "El lienzo de Filadelfia...", *op. cit.*, pp. 138-145.

¹⁹ Ross Parmenter, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Washington, Dumbarton Oaks, 1982, pp. 8 y 13.

²⁰ *Ibidem*, pp. 10 y 13; Maarten Jansen, *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo*, *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (Incidentale Publicatie, 24), 1984, p. 266; Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", *op. cit.*, pp. 237 y 249.

²¹ Véase la lámina núm. V, en Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", *op. cit.*

²² "Relación del pueblo de Amoltepeque, 1580", en Acuña, *op. cit.*, p. 151; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, cap. II.

²³ Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", *op. cit.*, láms. III y V.

²⁴ Gruzinski, *op. cit.*

²⁵ Existen muchos ejemplos, unos de ellos son: AGN, Mercedes, vol. 4, f. 103, "Licencia al gobernador y demás autoridades de Cuilapan para hacer una iglesia, 1555"; AGN, General de Parte, vol. 2, exp. 549, "Licencia a los naturales de Silacayoapan para reparar su templo, 1580"; AGN, General de Parte, vol. 2, exp. 397, "Licencia a Tamazola, 1579".

²⁶ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, pp. 7 y 14.

²⁷ AGN, Indios, 101, exp. 1, "Alegato presentado por el cacique de Tequicistepec, 1544".

²⁸ Los españoles frecuentemente se presentaron como testigos en los procesos legales entre indígenas. En 1611, el cacique de la villa de Etla, don Andrés de Mendoza y León presentó por testigos en un pleito, al clérigo presbítero y a otros vecinos españoles de la ciudad de Antequera. Éstos debían testificar de sucesos que nunca habían visto, AGN, Hospital de Jesús, caja 85, vol. 1, exp. 1.

²⁹ Alicia M. Barabas, *Historia chocholteca*, México, INAH/CNCA (Historias Étnicas), 1991, p. 16.

³⁰ AGN, Tierras, vol. 34, exp. 1, "Ejecutoria de don Gregorio de Lara cacique de Tejupan, 1573".

³¹ AGN, Indios, vol. 1, exp. 157, ff. 58-58v., "Solicitud de los oficiales de república de Tlaxiaco, 1578".

³² AGN, Indios, vol. 1, exp. 152, f. 56, "Solicitud de Tilantongo, 1578".

³³ Pohl, *op. cit.*, pp. 57-62.

³⁴ AGN, Tierras, vol. 34, exp. 1; Heinrich Berlin, *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuítlan y otras investigaciones mixtecas*, México, Antigua Librería Robredo, 1947, p. 29.

³⁵ Pohl, *op. cit.*, pp. 62-65.

³⁶ *Ibidem*, p. 65; Marcus, "Archaeology and Religion...", *op. cit.*, pp. 172-191.

³⁷ León, *op. cit.*, láms. 6 y 15; Ronald Spores (comp.), *Colección de documentos del Archivo General de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 41), 1992, documento 8.

³⁸ León, *op. cit.*, láms. 9 y 31; Spores (comp.), *Colección de documentos*, *op. cit.*, documento 8.

³⁹ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, f. 32, "Alegato de la cabecera de Teotalzingo, 1790".

⁴⁰ *Ibidem*, f. 3.

⁴¹ *Ibidem*, f. 4.

⁴² AGN, Indios, vol. 1, exp. 30, "Solicitud de don diego de Mendoza, cacique de Tamazulapan, 1575".

⁴³ William B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1972, cap. 2; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987, cap. 5.

⁴⁴ *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, manuscrito de Joaquín García Icazbalceta, México, Casa del Editor, 1904, pp. 59ss.

⁴⁵ AGN, Tierras, vol. 2682, exp. 22, "Composición de tierras de Santiago Choapan, 1775".

⁴⁶ AGN, Tierras, vol. 651, exp. 3, "Solicitud de San Pablo Lachiria, 1744".

⁴⁷ "Relación de Chichicapa, 1580", en Acuña, *op. cit.*, t. 1, p. 77.

⁴⁸ AGN, Tierras, vol. 243, exp. 4, "Petición de don Diego, cacique de Cuilapan, 1558". Incluido en "Autos testimoniales de la villa de Cuilapan, 1706".

⁴⁹ AGN, Tierras, tomo 29, citado en Berlin, *op. cit.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ AGN, Civil, vol. 516, f. 4v, "Documentos del cacicazgo de Yanhuitlán, 1581".

⁵² AGN, Tierras, vol. 400, exp. 1, "Testamento de don Gabriel de Guzmán, 1581".

⁵³ Taylor, *op. cit.*, pp. 41-43; Spores, *The Mixtecs...*, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁵⁴ Taylor, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁵⁵ AGN, Tierras, tomo 29, citado en Berlin, *op. cit.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Jiménez e Higuera, *op. cit.*, p. 35; AGN, Tierras, vol. 400, exp. 1; Ronald Spores, *The Mixtec Kings and their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967, cap. 7.

⁵⁸ AGN, Tierras, vol. 400, exp. 1.

⁵⁹ La idea está basada en el estudio de Alfredo López Austin, *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989, pp. 118-119; Gruzinski, *op. cit.*

⁶⁰ Véase los lienzos de Etlá (1650) y Yale (1609) en Joseph W. Whitecotton, *Zapotec Elite Ethnohistory. Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 39), 1990, pp. 15-16.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 51.

⁶² Caso, "Los lienzos de Ihuítlán y Antonio de León", *op. cit.*; León, *op. cit.*, lám. 26.

5. EN BUSCA DE UN FUTURO: LO VIEJO Y LO NUEVO EN LA ECONOMÍA

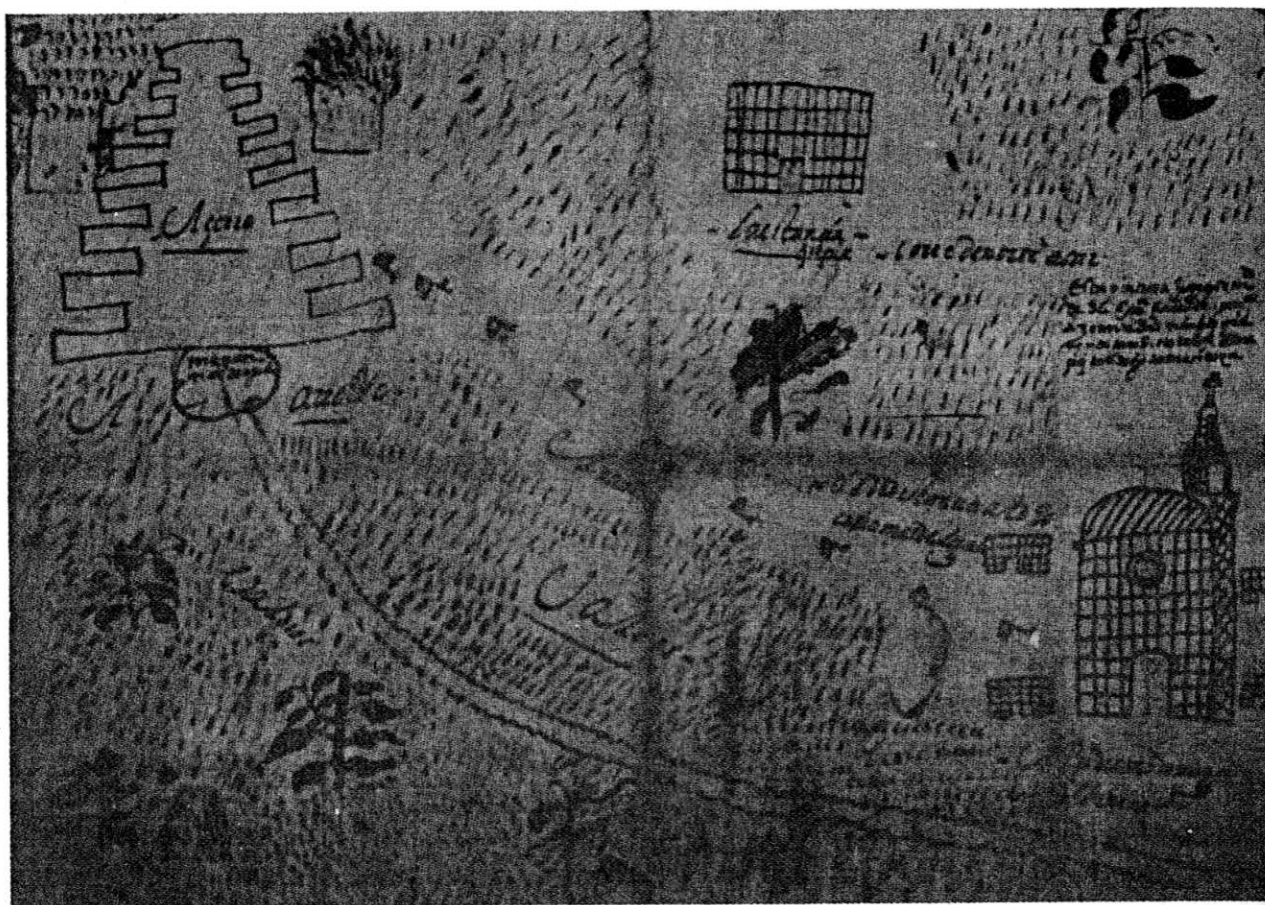
*ven pasar árboles y pájaros
e ignoran a qué sombra pertenecen*

Mario Benedetti, *Desaparecidos*

*E*s común pensar que la historia de los pueblos indígenas, durante los años coloniales, es una caída constante; un inevitable camino hacia la simplificación y el empobrecimiento de su cultura. Sin embargo, no fue así, lo que ocurrió es algo más complicado. El contacto con los europeos activó una enorme variedad de procesos en la sociedad nativa: capacidad de selección, negociación y adaptación creativa. De ninguna manera su respuesta se redujo, únicamente, a una resistencia pasiva. Los ajustes comprendieron todas las facetas de su vida: la religión, la liturgia, la política, la tenencia de la tierra y hasta la forma de vestir y escribir. En el campo de la economía los procesos resultan, en apariencia, más claros, me-

nos confusos que en aquellos terrenos más difíciles de asir como el religioso o el pensamiento político. En la producción y el comercio los cambios son tangibles y, por supuesto, son susceptibles de ser medidos. No obstante, las razones que los producen escapan al análisis, ya que involucran una mentalidad indígena difícil de conocer por medio de los documentos coloniales.

Entre todas las alteraciones producidas por la llegada de los españoles, ninguna fue tan devastadora y dejó tantas secuelas como las enfermedades del Viejo Mundo. No sabemos con certeza la magnitud de la población prehispánica de lo que hoy es el estado de Oaxaca, pero debió ser numerosa, como las abejas de una "colmena" o los pelos



Mapa de 1617, elaborado por don Domingo de Mendoza, cacique de Santo Domingo Tepenene, acompañando a la solicitud que presentó para obtener una estancia de ganado menor (AGN, Tierras, vol. 2812, exp. 11, f. 312)

“que podían tener tres venados”.¹ Por desgracia sólo contamos con cálculos aproximados para algunas regiones. La Mixteca Alta debió tener, en el momento de la conquista, alrededor de 700 mil habitantes; para 1620 sólo vivían en ella 25 mil personas.² En el valle de Oaxaca, de una población estimada en 350 mil habitantes, descendió a 40 mil, tan solo en el lapso de 100 años.³ En las zonas tropicales el

despoblamiento fue patético; en ellas los virus y bacterias proliferaron sin límite, provocando una estrepitosa caída demográfica. Alrededor de Huatulco, de 180 mil jefes de familia en la década de 1530, hacia el año de 1580 sólo quedaban 450. Dos epidemias, una de viruela, en 1534, y otra de sarampión, en 1544, fueron suficientes para aniquilar casi al total de sus habitantes.⁴ En el señorío de Tehuantepec vi-

vían, en 1580, apenas 1 200 vecinos indios en la cabecera y dos mil en los pueblos sujetos; 30 años antes había tenido, a pesar de algunas "mortandades y pestilencias", alrededor de 20 mil vecinos.⁵

La devastación causada por las enfermedades no fue un patrimonio colonial, había estado presente en el mundo prehispánico. Pero el hecho de que la población local careciera de defensas biológicas ante los nuevos virus y bacterias, produjo que tuvieran una frecuencia y un impacto muy superior al de cualquier epidemia anterior. El sarampión y la viruela se convirtieron en una permanente pesadilla; los sacrificios ofrendados a las deidades no fueron suficiente para contener su furia. Los españoles consideraron que las epidemias eran un castigo de Dios porque los indígenas no eran buenos cristianos.⁶ En cambio, éstos las atribuyeron a múltiples causas: pensaron que la primera epidemia se debió "al miedo" y al "espanto" que les vino cuando llegaron "los *teutl*", es decir, los españoles;⁷ otros creyeron que se debían al mucho trabajo que los conquistadores les habían impuesto, forzándolos a sacar oro de los ríos y llevándolos de tierra caliente a fría para cubrir los servicios y trabajos forzosos.⁸ Muchos, incluso las achacaron a la vida dura y áspera de su antigüedad comparada con la más regalada que tenían bajo el dominio español, mientras que otros pensaron

que era un castigo debido a que los habían apartado de sus dioses.⁹

Cualquier explicación que la mente india buscara, acrecentaba el impacto psicológico de la conquista. Pueblos que antes habían tenido alrededor de mil hombres quedaron con poco más de cien en un lapso de 50 años; los asentamientos que tuvieron 20 mil se redujeron apenas a mil. Una vez más, los indígenas estuvieron lejos de permanecer pasivos. Los campos quedaban vacíos, sin hombres que cuidaran las sementeras, que arreglaran las terrazas dañadas durante la temporada de lluvia, y ante esta realidad buscaron la respuesta en la cría de ganado. La proliferación de los rebaños conforma una de las más grandes transformaciones que vivieron estas tierras, pues no sólo implicaba un cambio profundo en la concepción antigua de uso del suelo con repercusiones sobre la estructura social, sino que producía una enorme alteración ecológica. Y al tiempo que los ganados se multiplicaban y cruzaban las laderas y las cañadas yendo de sus sitios de verano a los agostaderos de invierno, la sociedad novohispana comenzó a cobrar un mayor peso respecto al siglo anterior. El número de ricos peninsulares, el de sus hijos ya nacidos en estas tierras, los pobladores pobres que llegaron y se mezclaron con los indígenas, los negros que trajeron y terminaron también mezclándose dieron origen a una nueva so-

LOS ÁRBOLES FRUTALES EN COMALTEPEC, CHOAPAN, 1777

"El sitio del pueblo y todo su distrito es muy ameno y frondoso, lleno de arboleda y plantas menores; muchos árboles frutales, de mameyes, aguacates, naranjas dulces, plátanos, ciruelas, nanches, papayos, zapotes negros, limas dulces, limones, toronjas, chirimoyas o anonas, zapotes amarillos, limones reales, piñas, uvas silvestres que comen los naturales, chayotes, calabazas, muy buena caña de azúcar y guacamotes."

"Relación geográfica de San Juan Bautista Comaltepec, Choapan", en Manuel Esparza (ed.), *op. cit.*, p. 109.

ciudad que ya en ese siglo iba adquiriendo importancia. Unos resultaban beneficiados por el sistema colonial, que en esos años se consolidaba plenamente y les otorgaba ventajas y prerrogativas, otros dieron variedad a la sociedad y trabajaban como intermediarios o artesanos en la ciudad, como arrieros o pobres tratantes. Una sociedad más compleja se iba formando, pero a pesar de todo los indígenas marcaban a Oaxaca con un sello indeleble.

UNA NUEVA ECONOMÍA

El maíz era el centro de la vida indígena; parte esencial de su filosofía y su economía. Los pueblos estaban rodeados de cultivos de maíz, chile, frijol y calabaza. Los comerciantes indígenas continuaban cruzando las serranías, ahora con sus mulas cargadas con pesados fardos de cacao, algodón, maíz,

jarcia, chile, mantas, huipiles, cera y ya muy pocas plumas. Éste era el paisaje cotidiano de la economía india, semejante al de su antigüedad, básicamente agrícola y con un comercio destinado a sostener el suntuoso estilo de vida de los linajes indios y el ritual religioso prehispánico.

Con el español llegaron cientos de objetos desconocidos: vino, cera, libros, capas, paños y linos; cañones, arcabuces, ballestas, herramientas, pólvora; nuevos cultivos como el trigo, el garbanzo o la cebada; cítricos como el limón, la sidra, el naranjo; frutales como los platanos, duraznales, perales, manzanos y otros más. Conocieron de la existencia de animales como los burros, chivos, caballos, ovejas, cerdos y gallinas. El interés por adoptar los elementos nuevos estuvo presente desde los primeros años. En 1545, cerca de la ciudad de México, los indígenas nobles ya se jactaban de haber aprendido todo lo que deseaban de los conquistadores: "toda



La lámina VIII del Códice de Yanhuitlán muestra dos personajes de igual tamaño que, según la tradición iconográfica mixteca, nos indicaría que gozan de un prestigio similar. No existe certeza sobre quiénes eran estos personajes: Jiménez Moreno, en 1940, consideró que se trataba de don Francisco de las Casas, el encomendero del lugar, y de su hijo. Otra explicación señala que el personaje de la izquierda es el corregidor, quien tomó posesión de Yanhuitlán en 1530 o 1531, es decir, el año 11 conejo, la fecha calendárica se puede observar a la izquierda, atrás del personaje; sin embargo, existe otra interpretación: se plantea que el personaje de la izquierda debe ser, sin duda, un español y que es muy probable que se trate, en efecto, de Francisco de las Casas. El individuo de la derecha quizá sea un noble indígena, debido a su atuendo musulmán. Se debe recordar que los conquistadores equipararon a los indígenas con los moros en sus interpretaciones; por ejemplo, llamaban mezquitas a los templos prehispánicos. Lo interesante es que el individuo que se sienta sobre el glifo de Yanhuitlán es el español. El nombre mixteco de Yanhuitlán es Yoso Cahí: llano ancho (Códice de Yanhuitlán, op. cit., lám. VIII)

la manera de los españoles, de su pelear y fuerzas y del arte de los caballos e todo lo demás que ignorábamos y no sabíamos".¹⁰

Las dos primeras décadas del mundo colonial habían sido de confusión, terror y sorpresa. No obstante, en ellas se dieron los primeros experimentos, las pruebas y los errores. Se sembraron en las parcelas y los solares de las casas las nuevas semillas, se observó su crecimiento; se reprodujeron las gallinas de Castilla, los cerdos, los chivos y las ovejas. Poco a poco se fue incorporando lo que era útil y que convenía. Alrededor de la década de 1540 se iniciaba un nuevo momento, lo aprendido durante años se había tornado familiar y daba los primeros frutos, surgió entonces un complejísimo y contrastante desarrollo: mientras que múltiples aspectos de la economía antigua languidecían; otros, que incorporaban el trigo, la cebada, el ganado, la seda, el arado, los trapiches y los molinos, cobraban vigor. Las sementeras de maíz eran cada vez menos extensas a causa de las epidemias, el comercio de larga distancia asociado a los ritos de los antepasados enfrentaba serios problemas, pero la producción de los artículos de reciente introducción se incrementaba a pesar de todo. Incluso existieron poblados que, gracias a sus nuevas actividades lograron pagar sus tributos con holgura y retener para ellos una cantidad de dinero excedente.¹¹

Durante casi todo el siglo XVI, en especial antes de la gran epidemia que asoló la región entre 1576 y 1581, los indígenas fueron los principales productores en el recién fundado obispado de Oaxaca. En numerosos poblados de la Mixteca y el Valle, entre los cuicatecos, los chinantecos y varios más, se cultivaron plantas que fueron traídas de Castilla, o bien, a través de ella, de otros lugares, como los guayabos, higos, granadas, membrillos, limas, limones y otros.¹² En el Valle, en torno a la ciudad española de Antequera, mixtecos y zapotecos sembraban, además de las cosechas propias, trigo y un poco de cebada, cuidaban cerdos, chivos y cabras. En la Mixteca, los viejos caciques tenían sus sementeras de trigo y habían obtenido licencias para criar cabras, carneros y ovejas. Los mismos campesinos, organizados en forma comunal y tal vez animados por los misioneros, habían conseguido permisos para criar ganado menor. De todo lo nuevo, lo que más brillo trajo, en particular a la Mixteca, fue la cría del gusano de seda. Los poblados se organizaron y aprendieron todo lo relativo a su nueva industria: establecieron casas donde cuidaban a los gusanillos, los alimentaban con los brotes tiernos de la hoja de la morera, recolectaban los capullos y los colocaban en canastos, finalmente separaban con sumo cuidado el hilo, lo devanaban y lo hilaban en ruecas, también

LOS MÚLTIPLES CUIDADOS DE LA GRANA, 1777

“El modo de asemillar [poner los huevecillos de la grana] en este partido es que de las hojas del árbol encino que son grandes y gruesas, de ellas se hacen unas cajillas en donde se echan algunos granos de grana que empieza a parir. Estas cajillas se clavan con una espina en las mismas hojas del nopal y allí van saliendo los hijillos que nacen de la grana que son a la manera de los piojillos de la gallina. Estos animalitos andan por toda la nopalera de hoja en hoja buscando el lugar que les cuadra y hallándolo allí clavan el piquillo y de allí no se mudan para ninguna otra parte hasta que la bajan.

Al cabo de un mes o más que empiezan estos hijitos a mudar el pellejito porque es preciso expulgarlas y limpiarlas porque este mismo pellejillo se vuelve gusanillo y se comen la misma grana y así ya entonces es preciso cada seis u ocho días expulgarlas porque demás de este gusanillo hay otros varios que perjudican a la grana, como es el cabrestillo que es un gusanito prieto con el pelito cruzado, otros le llaman jicarita, que es al modo de una conchita redonda de colorado y amarillo, otros gusanos que les llaman zurrón es blanco y gruesecito, otros que llaman abujita, es un gusanito blanco muy sutil, otros animalitos que les llaman tijerilla, es amarillo con algunas rayitas negras. Éstos se comen los hijos tiernos de la grana, estando gruesa la dicha grana se aparecen unas palomitas blancas muy sutiles, que me hago el juicio éstas sean de la misma grana, las cuales cohabitan con la grana de donde al cabo de uno o dos meses empieza a parir. Ésta se deja parir unos cuantos días, en la misma nopalera para que estos hijillos queden para hacer cosecha, mucha de esta grana que está pariendo se quita para echarla en otras nopaleras, las cuales prosiguen pariendo en dichas nopaleras para que estos chiquillos engorden y estando ya gruesas se bajan para hacer la cosecha que ésta se llama engordadera porque queda más gorda la grana que la de cosecha.

El modo de matarla es una olla grande de barro que se pone a la lumbre con agua que llegue a la mitad de la olla, y ya que está caliente la agua se ponen unos palitos dentro de la olla que no lleguen al agua, y la grana se echa en un tenate [cesto] y se mete en la olla, y se pone sobre dichos palitos y se tapa la olla y con aquel mismo vapor del agua caliente muere la grana y queda blanca, la que se mantiene un cuarto de hora dentro de la olla y después se pone a secar al sol. También el modo de guardar semilla para semillar otro [...] [ilegible] que de la grana que está pariendo asemillan otras nopaleras que los naturales tienen en montes fríos.

Éstas como las asemillan es al fin de cosecha que es en el mes de marzo en tierras calientes y en junio en tierras frías o templadas y así ya para el mes de septiembre empieza a parir la que tienen asemillada en el monte frío y ésta es la semilla que sirve en tierras frías o calientes, éste es el modo como se da la grana.”

“Relación geográfica de San Juan Elotepec, Zimatlán”, en Manuel Esparza (ed.), *op. cit.*, pp. 129-130.

traídas de Europa.¹³ El tradicional tinte de la grana, empleado hasta ese momento para teñir las mantas utilizadas, tanto en el ritual como por la élite indígena, comenzó a venderse más y más; ahora lo entregaban a los comerciantes y era enviado al Viejo Mundo para teñir los linos, paños y sedas producidos en aquel continente. Pocos fueron los lugares que permanecieron al margen de este movimiento: donde no entraron los frutales, llegaron los ganados. Existieron poblados que después de pagar sus tributos retenían para sí más de 10 mil pesos de oro y algunos de ellos criaban entre mil y 1 500 libras de seda y la vendían a cuando menos ocho pesos por libra. Tejupan, el señorío chocholteco cercano a Yanhuitlán, en la Mixteca Alta, en 1561 crió 710 libras de seda, la cual vendió a cuatro pesos por libra.¹⁴

La prosperidad en los valles centrales, la Mixteca y la región chocholteca, era el resultado de una alianza establecida entre los caciques y los frailes, una unión conflictiva y difícil, pero eficaz.¹⁵ Desconocemos los detalles de aquellos convenios y es probable que nunca sepamos lo que pudieron haber conversado y acordado, pero es posible que una vez transcurridos los primeros años después del contacto, una vez superados esos momentos de franca tensión, los frailes, aprovechando la confusión y las dudas de los dirigentes nativos, los convencieran de la necesidad de ha-

cer evidente su nuevo poder construyendo los magníficos conventos que hoy todavía podemos admirar. Los caciques ambiciosos, agobiados por la incertidumbre y profundamente místicos, aceptaron la idea.

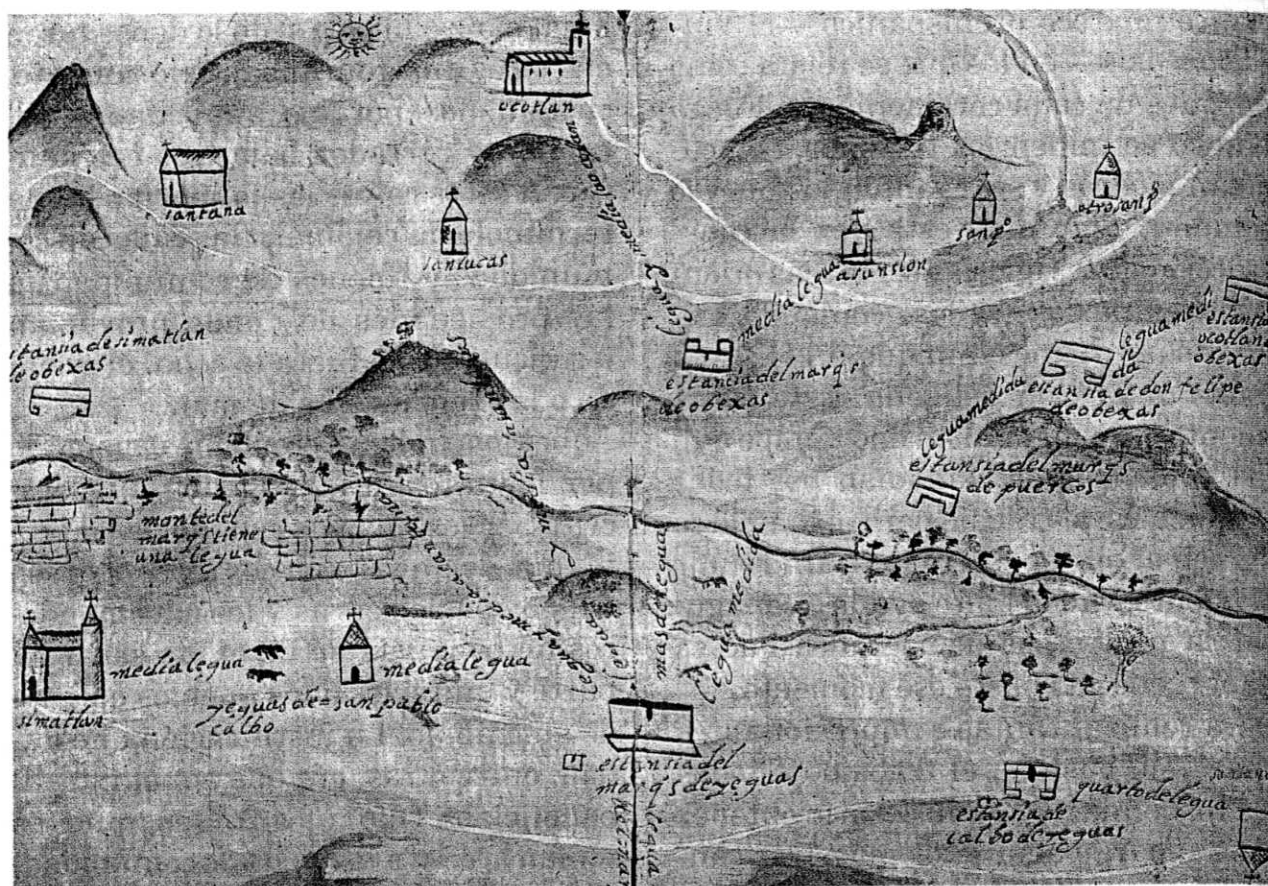
En los principales centros indígenas, como Cuilapan, Etla, Coixtlahuaca, Achiutla, Teposcolula, Yanhuitlán, Tehuantepec y otros, se empezaron a construir los cimientos, a levantar las paredes de los que serían increíbles templos y conventos de apariencia medieval, con fachadas renacentistas y corazón indígena. En un movimiento lleno de contradicciones, cientos de hombres y mujeres indígenas fueron movilizados desde sus comunidades de origen hasta los sitios de construcción, obedeciendo las órdenes de caciques y frailes. Trabajaron en la obra de las iglesias y los conventos: ellos sacando cantera, quemando cal, cortando vigas, arrastrando material; ellas preparando tortillas y alimentos.¹⁶ En la segunda mitad del siglo XVI, fueron edificándose los nuevos templos, no sólo en la Mixteca o en los valles centrales, sino en regiones más lejanas, en donde hasta los pequeños centros de población solicitaron permisos para construir su nueva iglesia, reparar la anterior o engalanarla con retablos.¹⁷ Este impresionante ímpetu constructivo, que demandaba un esfuerzo especial de los campesinos, no puede menos que recordarnos aquellas imágenes del

códice mixteco prehispánico —el *Vindobonensis*— en las que se relata cómo después de cada ceremonia del Fuego Nuevo se miden los terrenos, se acarrean piedras y se levantan los nuevos templos. Sólo que, esta vez la construcción de las iglesias seguía las orientaciones de los frailes, copiando sus bocetos y dibujos; aunque en el fondo había una razón indígena. Este movimiento tuvo lugar al mismo tiempo que las epidemias se extendían por todos los pueblos; al trabajo para el templo se agregó el que se efectuaba para reunir el tributo, y todo junto ayudó a configurar la peor crisis demográfica que se había conocido hasta ese momento.

Para realizar tantas e impresionantes obras, no bastaba el trabajo de todos los macehuales, era necesario obtener dinero para pagar a los maestros canteros y a los artistas que diseñaban los retablos, así como para comprar lo que no se producía en la región: lámparas de plata, custodias de plata dorada, ciriales (candeleros grandes), damascos (tela de seda con dibujo) para los ornamentos, vinajeras, lienzos de pintores europeos y mil cosas más. Los pesos y reales necesarios provinieron de la producción de los pueblos: de su seda y sus rebaños de ganado menor. Siguiendo viejas costumbres, como el trabajo comunal que sostenía el templo, los poblados indígenas habían organizado empresas comunales. Lo que obtuvieron con la venta de carne, sebo,

lana, maíz e hilo de seda lo depositaron en cofres que guardaban celosamente, custodiados por las autoridades del cabildo y cerrados bajo tres cerraduras. A estos cofres les llamarían, en la terminología colonial, “las cajas de comunidad” y “bienes de comunidad” a las propiedades de donde provenían los recursos, ya fuera la seda, el ganado o las sementeras de maíz.

Aquel movimiento económico, alentado por los intereses indígenas, fue descrito por los mismos españoles en textos que dejan ver, con claridad, el deseo del obispo, los curas y los encomendados de beneficiarse de él, de sacar su parte y quitarles a los pueblos el fruto de su trabajo. La justificación que daban, entre otras, era que aquel ímpetu beneficiaba sólo a los frailes, quienes tenían acceso a las cajas de comunidad. Ciertamente, los religiosos ejercían gran influencia, pero la forma como los reales se gastaron en fiestas rituales, en el sostén y adorno del templo, así como en el apoyo a las necesidades comunales, surgía del interés de los mismos indígenas; más bien los frailes habían adaptado su proyecto a la cultura nativa. En 1560, los capellanes de la catedral de Antequera escribieron al rey quejándose del poder de los dominicos —lamentaban no tenerlo ellos—, de los lazos que los unían con los indígenas y aseguraban que los pueblos gozaban de riqueza, realizaban gastos excesivos y eran capaces de comprar:



Mapa de Ocotlán y Simatlán; marquesado del Valle, en 1534
(AGN, Hospital de Jesús, leg. 146, exp. 13, f. 13)

...campanas de a sesenta y setenta quintales, capas de mil ducados, ternos tan suntuosos y ricos que Toledo ni Sevilla no los pueden tener mejores, capillas, iglesias de sillería...¹⁸

Años antes, don Juan de Zárate, primer obispo de Antequera, había escrito al rey diciéndole:

Los naturales son señores de sus haciendas y muchos están ricos y todos

tienen lo que nunca sus antepasados tuvieron, tanto que todo el dinero de la tierra está en ellos porque tienen todos los bastimentos que hay en ella y los venden a subidos precios...¹⁹

En palabras de los mismos españoles, los pueblos estaban ricos. En sus cajas comunales guardaban "mucha cantidad de pesos de oro". Varios de los documentos que describen la riqueza de las comunidades mixtecas, fueron

redactados por el obispo y sus capellanes con el objeto de obtener la autorización real para cobrar el diezmo a los indígenas (la décima parte de su producción de seda, trigo y ganado) y disminuir, así, la creciente influencia de los misioneros. En su ambición es posible que exageraran los logros indígenas, pero resulta difícil imaginar tanto empeño, las numerosas cartas que escribieron y su constante insistencia, si la producción en la Mixteca y en el Valle no hubiera sido valiosa.

Entre 1540 y 1570, mientras los indígenas se esforzaban por recuperarse del trauma de la conquista, por conformar una nueva cultura adaptada a su nueva historia, la economía, en manos españolas, avanzaba con muchas dificultades. Entre 1530 y 1544, Antequera, situada en los valles centrales, lejos de crecer, había visto disminuir su población de 80 vecinos europeos en 1529, a 30 hacia 1544; no obstante, para 1579 ya habían ascendido a 500.²⁰ Durante años, los conflictos entre los mismos españoles, entre la gente de Hernán Cortés y los vecinos de la ciudad, habían acentuado los problemas. La diócesis era tan grande que se pensaba que incluso tres obispos no podrían gobernarla. Y según el obispo, como era tierra tan "áspera de montañas y de diversas naciones y gentes y lenguas muy diferentes", la difusión de la doctrina no progresaba y andaba apenas "por lo llano" (por las tierras planas).

En su opinión faltaban clérigos para la doctrina ya que los indios continuaban sacrificando a sus antiguas deidades.²¹ Los misioneros pensaban de manera diferente, estaban construyendo su reino en este nuevo mundo conforme a sus anhelos y a la religiosidad indígena.

Alrededor del año de 1560, la queja iniciada por el obispo se transformó en verdadera querella contra las órdenes religiosas; conflicto que no interesaba únicamente a Oaxaca sino también a los obispados de Puebla y Michoacán. Los dominicos, decididos a defender su obra, tomaron cartas en el asunto, se convirtieron en representantes de los indígenas ante el Consejo de Indias y lucharon para que no los obligaran a pagar el diezmo; asimismo, acusaron a los clérigos que forzaban a los naturales, con malos tratos y metiéndolos en la cárcel, a pagar la administración de los sacramentos y la celebración de la liturgia.²² En el fondo, estaba en pugna el control de la población indígena: de sus almas y producción. El obispo y los seculares luchaban por el diezmo mientras que los misioneros lo hacían por conservar el control de las cajas de comunidad.²³

El objeto de tanta discordia era el diezmo indígena, que sumó en 1568, 801 pesos en el Valle y 1 077 en la Mixteca; 30 años después, se había incrementado: en la Mixteca se cobraban 5 468 pesos, mientras que en Etla y Huajo-

lotitlán, en el Valle, 900 pesos. En 1624 el total de los diezmos del obispado llegó a 12 393 pesos, al año siguiente aumentó a 15 214 y en 1626 disminuyó a 13 170. Comenzaba una nueva época, la caída del diezmo era el reflejo de que la respuesta indígena se había agotado. No volvemos a tener cifras del diezmo oaxaqueño sino hasta fines del siglo XVII, pero es posible pensar, apoyándonos en otros datos, que el descenso de 1626 no era algo accidental, sino la muestra de los severos problemas que se habían acumulado desde las primeras epidemias y que ya dejaban una huella indeleble en la sociedad indígena. El diezmo de los indios de la Mixteca descendió en 1624 a menos de la mitad (2 071 pesos), mientras que en 1625 y 1626 fue de 1 824 y 2 519 pesos respectivamente.²⁴

Sin embargo, las cifras mencionadas pueden ser engañosas, pues en sus altas y bajas interviene el precio de los productos, la información es fragmentaria y un cálculo certero es imposible. Lo que sí importa es recalcar la capacidad de adaptación de los indígenas a las nuevas circunstancias del dominio colonial. El siglo XVI fue escenario de hechos encontrados: es innegable la consolidación del poder español, el pago del tributo a los encomenderos, el repartimiento de trabajadores a las obras de los europeos, la gran influencia que llegaron a adquirir los dominicos, el diezmo que terminaron pagando

al obispo y otras cargas más, pero, de igual forma, es imposible no observar la lucha de las sociedades indígenas por encontrar un nuevo camino, una opción que les permitiera sobrevivir a la devastación de las epidemias y a la presión del mundo colonial. La búsqueda fue exitosa durante el siglo XVI y fue declinando en la centuria siguiente, aunque no se extinguió.

DE GANADOS Y CAPULLOS

Como ya se ha dicho, los pueblos indios del valle de Oaxaca eran, en 1544, productores de trigo. En particular en la región de Etlá y los numerosos poblados de la Mixteca, cultivaban este cereal y, sobre todo, comenzaban a criar gusanos de seda y obtener del rey sus primeras licencias para criar ganado menor.²⁵ Resulta difícil compaginar estos datos con las epidemias: ¿cómo fue posible que en medio de la desolación, los indígenas pudieran organizarse y desarrollar actividades nuevas? No hay una respuesta satisfactoria, pero es posible pensar en que la misma destrucción los forzara a buscar nuevas alternativas. Aquellas que le permitiera a la élite mantener el elaborado estilo de vida que acostumbraba en su antigüedad —apropiándose, a la vez, de los objetos y bienes europeos—, así como a nobles y campesinos juntos, en comunidad, sostener su religión.

A mediados de la década de 1540 las tierras de los indígenas del Valle y la Mixteca ya lucían diferentes, continuaba creciendo en ellas el maíz, verde en la temporada de lluvia y dorado en otoño; sólo que ahora, de trecho en trecho, se veían los trigales, los frutales de Castilla y las yuntas de bueyes arrastrando sus arados. En algunos poblados los molinos hidráulicos trituraban el trigo y los pastores cuidaban sus rebaños. El ganado mayor y el trigo en Etlá, la seda y el ganado menor en la Mixteca, fueron, de las nuevas actividades, las más prósperas: la hanega de trigo valía un peso, mientras que el maíz medio peso. Los indígenas vendían frutas y verduras de Castilla y los españoles se proveían de lo que necesitaban en los tianguis.²⁶ Todo ayudaba a aligerar el fardo del tributo:

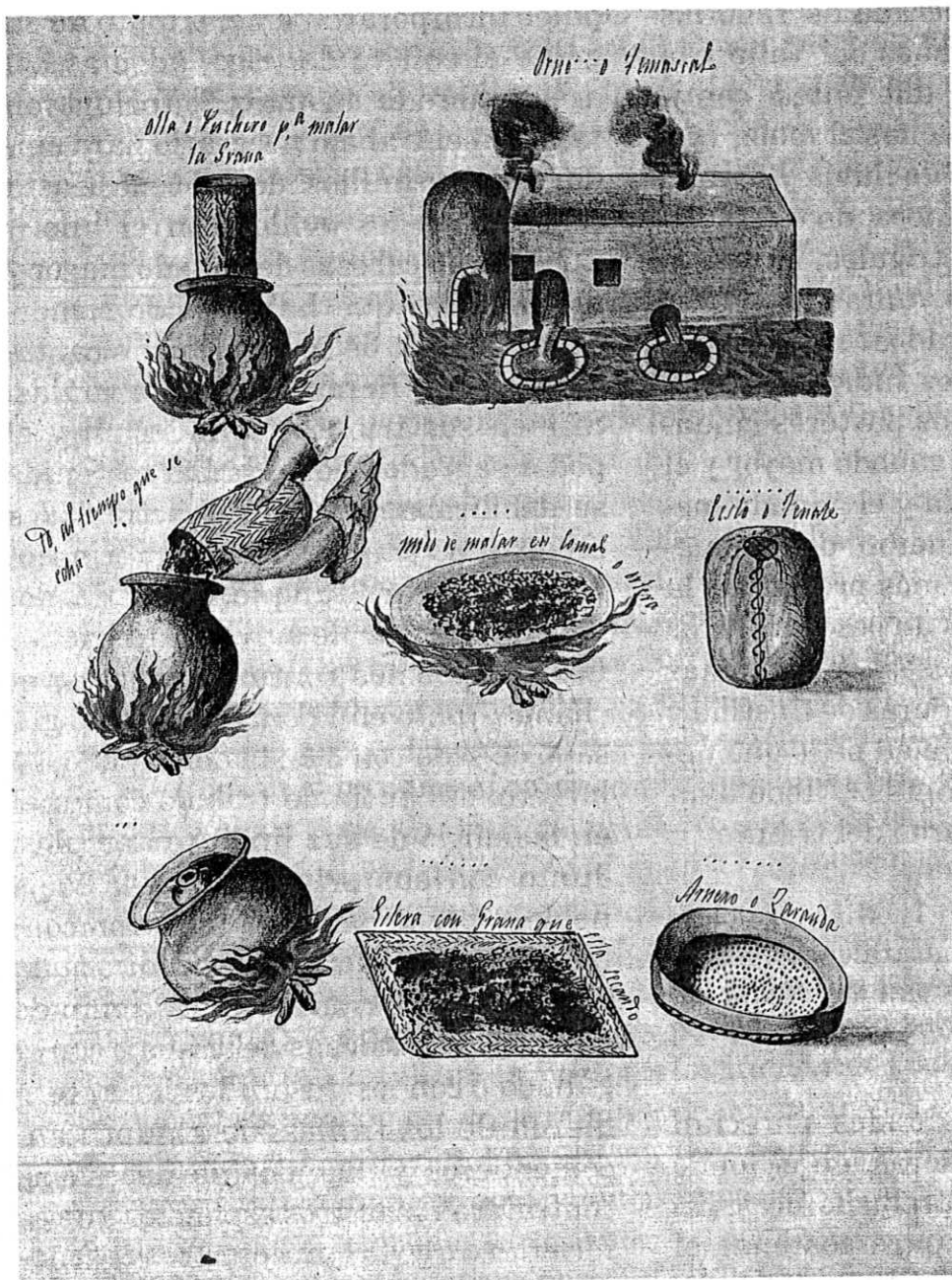
Hay un pueblo en la Mixteca donde cogen para sí los naturales dos mil libras de seda y nos dan de tributo novecientos pesos de oro en polvo.²⁷

Aunque estas actividades parecían sumamente innovadoras, en el fondo portaban gérmenes prehispánicos. En realidad surgieron para sostener el consumo suntuario de los grupos dominantes, así como la profunda religiosidad indígena, ambas de raíces mesoamericanas.

La mentalidad india vivía atrás de los cambios y los impulsaba. Los princi-

pales incorporaron en el tributo de su gente el cultivo de trigo, además del acostumbrado en maíz.²⁸ Incluyeron también el trabajo necesario para cuidar los gusanillos de la seda hasta tener listos los ovillos con el hilo.²⁹ Compraron cabezas de ganado mayor y menor y los que habían sido comerciantes en vez de sus *tamemes* o cargadores, adquirieron recuas de mulas. Si bien sus tributarios fallecían y el poder sagrado que los había sostenido se debilitaba, las nuevas actividades económicas emprendidas les permitieron conservar, aunque hispanizado, el refinamiento de su vida anterior.

Los campesinos continuaron aprovechando, tanto en la cría del mismo gusano de seda como en la del ganado, su larga experiencia de trabajo comunal en beneficio de sus linajes y templos. Junto con sus principales —la vieja nobleza prehispánica— firmaron contratos para producir seda y dedicar una parte de sus tierras a la cría de ganado menor. Las sutilezas del trabajo con el ganado o con los gusanillos las aprendieron de los frailes, de algunos encomenderos y cuando fue necesario, contrataron maestros españoles que se hicieran cargo del proceso y les enseñaran los secretos de los nuevos conocimientos. Así, el viejo pueblo chocholteco de Tejupan tenía, a mediados del siglo XVI, un numeroso rebaño del que obtenía lana, queso, pieles y carne que vendía; pero la mayor cantidad de di-



*Diversas formas de matar
y preparar la grana (AGI)*

nero lo obtenía de la venta del hilo de seda. Tejupan había montado una importante actividad serícola, había contratado un maestro sedero en la ciudad de México que supervisaba el trabajo de los macehuales, quienes cuidaban a los gusanos en una casa de la comunidad. El finísimo hilo de seda lo llevaban a vender a México. De lo que ingresó en su caja comunal, más de la mitad fue utilizado para celebrar las festividades religiosas y para adornar su templo, una parte la reinvirtieron y poco más de una décima parte la tuvieron que pagar a la administración española y a la Iglesia como diezmo y otras cargas tributarias.

La industria sedera de la Mixteca trajo a la región riqueza y fama, pero sólo duró unas décadas, de los años cercanos a 1540 hasta poco antes de que concluyera el siglo XVI. En este lapso, la sericultura mixteca tuvo que ir sorteando la pérdida de sus trabajadores provocada por las epidemias. A pesar de este y otros problemas, la seda llevó a la Mixteca cientos de reales de plata; terminó languideciendo cuando, en las últimas décadas del siglo XVI, empezaron a llegar a Acapulco, regularmente, los galeones de Manila cargados de damascos, satines y otras telas de seda, además de los marfiles y las porcelanas procedentes del Oriente. Esa seda traída de lejos era más barata que la producida en la Mixteca e inevitablemente la fue desplazando has-

ta reducirla al consumo local, presente tan solo en los trajes indígenas de lujo y prestigio.

Cuando la riqueza generada por la producción de la seda disminuyó, las comunidades mixtecas buscaron otra alternativa. La encontraron, como otros muchos indígenas, en la cría del ganado menor. Una vez más contrataron maestros de quienes aprender. En 1563, los principales indígenas y Francisco Álvarez, vecino español del lugar, se reunieron en las casas reales de Teposcolula. Tras un rato de conversación llegaron a un acuerdo: los principales, en nombre de todo el común de Teposcolula, contratarían a Álvarez como mayordomo de su estancia. Él debía hacerse cargo de todos los trabajos relacionados con el ganado menor de la comunidad, vigilar el momento de la trasquila de los borregos, la obtención de los cueros de los chivos, el destete de las crías, la preparación de los quesos y todos los trabajos relacionados con el ganado de la estancia, que ascendía a más de ocho mil cabezas. También debía enseñar estas tareas a los pastores indios. El pueblo de Teposcolula ofreció darle 12 pastores indios y un principal que lo ayudarían en la estancia; le pagarían durante un año cierta cantidad de maíz y un carnero cada semana, 15 huevos diarios y toda la sal que necesitara para su comida, así como una mujer que le hiciera sus tortillas. De las crías del rebaño, cuatro

serían para la comunidad y sus caciques y una para él; la lana, la carne y los cueros también se repartirían entre él y la comunidad.³⁰

La cría de ganado mayor y menor se extendió por todo el territorio del actual estado de Oaxaca. Algunos principales adquirieron yuntas para sembrar sus tierras. Alonso Hernández, indígena de Ocotlán, obtuvo licencia para ocho yuntas, número que claramente le permitía preparar para la siembra una considerable extensión de tierra, o bien alquilar los animales a otros, sin duda una influencia considerable en momentos de falta de brazos.³¹ Las solicitudes de los indígenas para obtener mercedes de tierra para criar su ganado se multiplicaron, pero los rebaños fueron en estas tierras, inclinadas y frágiles, un arma de dos filos: trajeron pesos y reales a las cajas de comunidad, pero aceleraron la erosión del suelo, que ya sin cobertura vegetal fue arrastrado al fondo de las cañadas durante la temporada de lluvias.³²

Los indígenas, nobles y macehuales, solicitaron licencias para tener en sus tierras estancias de ganado menor. Este ganado se reprodujo en la sierra y la costa mixtecas, en el Valle y en las planicies del istmo de Tehuantepec. La mayor parte de los poblados indígenas de estas regiones por lo menos llegó a tener una estancia de ganado menor de propiedad comunal. Algunos incluso poseyeron cinco o seis, como

fue el caso de Yanhuitlán y Coixtlahuaca. Contrataron también mayordomos españoles que se encargaran de sus rebaños y les enseñaran sus secretos. Sólo en la Mixteca Alta se calcula que hubo 100 mil cabezas de ganado menor propiedad de los indígenas, a las cuales se añadiría el ganado de los españoles que, a principio del siglo XVII, también comenzaron a interesarse en la ganadería. Aparentemente los otros grupos indígenas permanecieron al margen, pero en realidad faltan estudios sobre la actividad ganadera de los zapotecos de las montañas del norte, los chinantecos, los mazatecos, los mixes y demás pueblos de Oaxaca.³³ La seda y el ganado fueron las principales innovaciones en las tierras indígenas, pero de ninguna manera las únicas: se instalaron telares para tejer sayales de lana, trapiches para moler la caña de azúcar, así como molinos para el trigo y los metales. Los árboles frutales de Castilla y de cientos de lugares más, las verduras y las nuevas hortalizas, crecieron en todas las tierras donde el clima lo permitió. La carne de los chivos y de algunas reses complementaron el consumo de proteína animal, agregándose a la dieta de la nobleza (constituida por carne de ciervos, iguanas, pescado, armadillos, aves y conejos); y a la de guajolotes, tusas y ratones del campo que debieron comer los campesinos. El consumo de carne se popularizó durante los años coloniales hasta

el punto que los españoles de Miahuatlán llegaron a decir de los indígenas: "ahora tienen muchas más carnes, porque ahora comen carneros, ovejas y vacas, que no hay pueblo que no tenga su estancia de comunidad y de particulares, y así tienen en abundancia".³⁴ El ganado propiedad de los caciques fue incrementándose desde 1580 hasta las primeras décadas del siglo XVII. Antes de esas fechas, los principales habían solicitado permiso para criar ganado, pero la mayor parte de las mercedes habían sido pedidas en nombre de "los principales e indios del pueblo". Las ganancias que este ganado dejó se utilizaron para cubrir las necesidades del común: el pago del tributo, el sostenimiento de su templo y, por supuesto, de sus fiestas religiosas. Para la década de 1580 se notó un incremento en el número de estancias propiedad de los caciques y un menor crecimiento en las estancias comunales, cambio que posiblemente sea reflejo de alteraciones profundas. Los principales iban sustituyendo el trabajo y los servicios que antes recibían de los macehuales por la cría de ganado. Esto era resultado lógico de las epidemias, de la pérdida de poder político de la vieja nobleza y de la expansión de la economía mercantil que en toda la Nueva España iba desplazando al pago de tributo. En términos económicos la respuesta era la adecuada, pero al debilitarse los lazos de de-

pendencia de los terrazgueros y los campesinos de los barrios hacia sus principales, su prestigio y su estatus se debió ver afectado aún más. El fin del siglo de la conquista presagiaba una época totalmente diferente.

MANTAS Y LINOS

Como consecuencia de la actividad económica, el comercio se incrementó. Oaxaca había sido desde tiempos inmemoriales tierra de comerciantes, su estratégica localización entre las tierras cálidas y húmedas del Soconusco y los centros nahuas del altiplano central, favoreció el comercio; el cacao, las plumas preciosas y las mantas cruzaron por su territorio. Tanto en la costa del Océano Pacífico como en la del Golfo de México se cultivó el algodón, uno de los artículos de verdadero lujo en el viejo estilo de vida. Las mismas serranías con su diversidad de climas, cultivos y productos, favorecieron el intercambio de unos pueblos con otros, los tianguis y las grandes ferias regionales eran parte de aquella economía. Con el arribo de los españoles, el tráfico por las veredas, el cambio de un producto por otro y el trueque por cacao, no desaparecieron, si bien se resintieron durante las décadas angustiosas. Pero, cuando la figura del español se tornó familiar, las actividades comerciales volvieron a renacer, aunque re-

vestidas con un ropaje diferente, en parte, nuevo.

En los tianguis, a los que acudían los indígenas con sus frutos de la tierra, sus chayotes, aguacates, zapotes, chiles, calabazas y maíces, además de pan de trigo, se podían adquirir romanas (balanzas), tijeras, puntas para la coa y otros utensilios de nueva introducción. A ellos acudían los pobladores españoles en busca de alimento u otros objetos necesarios. El comercio de larga distancia continuó practicándose y en los caminos podían verse a los principales indígenas dirigiendo sus caravanas de cargadores indígenas. Durante los primeros años, los conquistadores habían usado y abusado de los *tamemes*, los habían obtenido como botín de guerra y obligado a transportar, desde el puerto de Veracruz, vino y todas las mercancías que entregaban a los señores indígenas a cambio de oro y esclavos. Cuando las autoridades españolas fueron imponiendo cierto orden, prohibieron el uso de los cargadores, aunque las numerosas ordenanzas que existen sobre esta práctica prueban, más bien, que continuaron siendo utilizados hasta alrededor de 1560. Los *tamemes* lograron librarse de sus pesadas tareas cuando se generalizó el uso de las bestias de carga, lo que sucedió en el curso de la segunda mitad del siglo XVI.

Los mercaderes indígenas de Yanhuatlán, Teposcolula, Miahuatlán y otros

poblados acudieron, en el siglo XVI, a la Real Audiencia solicitando permiso para poseer mulas de silla con frenos y animales de carga. Se otorgaron licencias para mulas a "indios tratantes en mercaderías", a principales indígenas y a indios del común: se dio licencia "a Pedro [...] y Gaspar Maldonado e otra a Juan Bautista e otra a Pedro de los Reyes e otra a Alonso López, indios naturales del pueblo de Teposcolula".³⁵ En sus recuas de 10 y 12 bestias, y en ocasiones hasta de 40, estos mercaderes "de mucho caudal" intercambiaron productos entre ellos y con los españoles "en vía de trueque" y con dinero. Cambiaban mantas y frutas por cera y ropa de Castilla.³⁶ Mezclaban el trueque con el uso de cacao, a manera de moneda, y de reales; así como los viejos efectos con las nuevas mercancías, continuaba el comercio con la sal, el cacao, el algodón, la grana, las mantas, los huipiles y las cosas menudas como jícaras, amole (planta jabonosa), cuerdas, cestos, etcétera. Entre los productos que llegaron con los comerciantes españoles estaba, como ya se mencionó, la cera blanca de Castilla, la ropa, la Holanda, la presilla y otras telas europeas y, sobre todo, el vino.³⁷ Hacia 1580, los mercaderes indios de Miahuatlán, en el sur del Valle, tenían entre 10 y 12 mulas, con las que cruzaban la sierra e iban a Tehuantepec por sal y algodón, a cambio llevaban amole. Los de Tlacolula iban a Te-

EL TRAJE DE LOS HOMBRES EN LA MIXTECA DE LA COSTA, 1777

“Los trajes de los indios son unos cotones blancos y calzones tejidos de algodón y algunos los listan de hilo de caracol, o algodón collete [color coyote] pero son raros, se ciñen también de un paño de hilo de algodón con sus barbas y suelen algunos echarles en la punta flores de seda, y los que tienen posibilidades tienen paños en el pescuezo de hiladillo o de seda, y cacles [huaraches] de cuero en los pies, pero estos solos los usan para ir al monte, las mantas para estos ropajes son tupidas y para el trabajo, y para el día de la fiesta usan tupidas pero delgadas y buenas.”

“Relación geográfica de Santa María Huazolotitlán, Jamiltepec”, en Manuel Esparza (ed.), *op. cit.*, p. 145.

huantepec por ropa de algodón; los de Amatlán comerciaban sal, pescado, maíz, chile, algodón, a cambio llevaban truchas del río y mil cosas al mercado de Antequera que se abastecía, en buena medida, de los productos indígenas,³⁸ no obstante la existencia

de tiendas de mercaderes españoles. Las tierras llanas y las ásperas serranías eran cruzadas por viandantes, tratantes y mercaderes. De entre los mercaderes indígenas, los mixtecos eran los más acaudalados. Por ejemplo, don Gabriel de Guzmán, el caci-

LA INDUMENTARIA FEMENINA EN LA MIXTECA DE LA COSTA, 1777

“Los trajes de las indias son huipiles tejidos de algodón con flores de seda tejidos por el pescuezo, y la manta que usan de naguas son bien tejidas gruesas, tupidas de mucha [...] le revuelven algodón colorado, azul y caracol [...] que suelen costar estas naguas a diez, a doce y a diez y seis pesos, y las de carga son a cuatro y seis pesos: son de vara y cuarta de ancho de dos piernas [piezas] unidas, y como de dos varas y media de largo, pero se las ciñen mucho y se las amarran con fajas de lana, de labores o con orillo ancho y el pelo se lo envuelven con cintas de lana, o con tlacoyales colorados, las cintas angostas azules y encarnadas, y cuesta cada cinta tres reales, y la gala es ponerse muchas cintas y así se hacen un rodete muy grande en la cabeza.”

“Relación geográfica de Santa María Huazolotitlán, Jamiltepec”, en Manuel Esparza (ed.), *op. cit.*, p. 146.

Don Gabriel de Guzmán cacique deste pueblo de Yanhuitlán digo que para la probanza que entiendo hacer ante v. m. d. sobre la sujeción del cacicazgo y señorio deste dicho pueblo hago presentacion de este ynterrogatorio para que por el se muestren los testigos que se vieren examinar para el dicho efecto y asi mismo haas presentacion deste memorial para que se muestren a los dichos testigos que es en el dicho memorial los barrios y gente pertenecientes en el dicho cacicazgo con las casas y tierras que tengo en este dicho pueblo y sus estancias y en otros pueblos —
 co marcanos
 x A v. m. d. pido y suplico para por presentado al dicho ynterrogatorio y memorial y en lo necesario del oficio de v. m. d. y m. p. lo
 20
 Don Gabriel de Guzmán

"Solicitud de don Gabriel de Guzmán", en 1558 (AGN, Civil, vol. 516, f. 4v)

que de Yanhuitlán, debía una parte de su fortuna a su propiedad, poblada de cabras y chivatos, a sus múltiples parcelas agrícolas y a su actividad mercantil. Adeudaba mucho dinero a un comerciante español —113 pesos en mercaderías—, otra cantidad semejante a un tratante indio, asimismo tenía una deuda con la comunidad de Yanhuitlán de 60 pesos; además, administraba 600 pesos de los mercaderes de la misma. Por otra parte, a él le debían la comunidad de Achiutla, el cacique de Mixtepec, un vecino de la ciudad de México entre otras personas.³⁹ Los poblados de la Mixteca Alta adquirieron fama por sus comercian-

tes. Ya se ha mencionado que los de Yanhuitlán se dedicaban al trato y trajín con Guatemala y Verapaz. Los nobles de Nochixtlán habían sido en su antigüedad "dados a tratos y mercancías" para "grandeza de los señores y reyes" y en plena época colonial continuaron con sus "habilidades de cambiar y feriar", comprar recuas y hacer "viajes dilatados".

La ganadería, la siembra de trigo, la venta de hilo de seda y el comercio, todo complementando las siembras de maíz, produjeron, durante algunas décadas, riqueza a los pueblos, en particular a los mixtecos y a los zapotecos en el Valle. En otros lugares de Oaxa-

ca la situación fue diferente y si bien los cambios se dieron, sus dimensiones fueron de menor magnitud. Los mixtecos tuvieron, en plena Colonia, poder y prosperidad, logrando reproducir una cultura colonial indígena de pulido refinamiento. Ya no construyeron templos de arquitectura prehispánica, pero las iglesias que levantaron escondían, tras las formas renacentistas, las ideas indias. Lo que en ellas gastaron: retablos, artesonados, lámparas de plata, ornamentos bordados en seda y oro, manteles de lino, copones de oro, lienzos y tallas, era la evidencia externa de la apropiación que los indígenas hicieron de lo español. Esos objetos sustituyeron a los vasos polícromos y a las máscaras de jade, lo cual, sin duda, implicaba un empobrecimiento de lo propio, pero también eran resultado de la adaptación de la cultura india a una nueva época en su historia.⁴¹ Lo mismo que en su antigüedad, continuaban invirtiendo sus energías y su pensamiento en el templo y, al igual que sus antecesores, en las fiestas del calendario ritual. En ellas escucharon las plegarias católicas del Credo, la Gloria y la Salve junto al sonido de chirimías, teponaztles, cornetas y bajones.⁴²

Los mixtecos, más que ningún otro grupo indio, hicieron ostentación y gala de su nueva vida. "En la provincia de la Mixteca, que es de las mejores y más pobladas y ricas que hay en la

Nueva España" conmemoraban en sus nuevos templos los momentos del calendario ritual.⁴³ En Yanhuitlán vestían en sus danzas, frondosos trajes de plumas verdes que los cubrían de la cabeza a los pies.⁴⁴ En Coixtlahuaca, además de su iglesia de rosetón gótico, escondían, en una barranca, una casa adornada con mantas de ricas plumas. En ella guardaban deidades labradas en jade y múltiples figuras de sus dioses que colgaban de las paredes entre flores olorosas.⁴⁵ Ocultos a la mirada de los frailes, realizaron sacrificios y ritos ligados a la siembra, ofrendaron a los antepasados e invocaron a las fuerzas de la naturaleza; a la vez que celebraban la misa católica para aprovechar sus poderes divinos. Todo era indígena.

Lo nuevo servía para conservar y reproducir lo antiguo, lo propio, lo mixteco, lo zapoteco. Los mapas que se levantaron ante el escribano español al solicitar una licencia para criar ganado, eran la ratificación de su derecho sobre el bien máspreciado: su territorio. A los ojos del juez español, el mapa mostraba la localización de la estancia con el fin de estar seguro que no habría conflictos con pueblos y vecinos colindantes. Los ojos indígenas veían otra cosa: las tierras recibidas de sus abuelos, sus montañas sagradas, sus manantiales y al sol y la luna de sus mitos. Una vez más las formas ocultaban un contenido diferente, un

DE LA DEIDAD PREHISPÁNICA AL SANTO CRISTO

“Un misionero decidióse un día a emprender el camino hacia los mixes [...] pasó por varios pueblos hasta llegar a uno llamado Tepitongo. Ahí [...] decidió quedarse [...] predicando la palabra de Dios. Transcurridos varios meses sintió que su misión no avanzaba. Entonces descubrió que los habitantes tenían una piedra enorme y redonda situada arriba del pueblo donde todos iban a sacrificar animales al grado de bañarla completamente con sangre. Enfermos y moribundos pedían larga vida, curanderos y brujos pedían poder [...] El misionero decidió convencer a la gente diciéndole:

‘Todo eso es falso, si ustedes quieren quemaremos esa piedra [que es un ídolo], ya verán que no pasa nada’. Poco a poco la gente se fue animando hasta que, un día, el misionero ordenó que todos los habitantes juntaran leña y prendieron fuego a la piedra de los sacrificios. Así lo hicieron. Estaban todos atentos a que no cesara la lumbre durante tres días y dos noches y media. Cuando la piedra explotó, los presentes vieron salir algo extraño que flotando por el aire se perdió de vista, mientras que la piedra quedó marcada por un molde en forma de cruz.

Impresionado, el misionero se convirtió en cerdo que haciendo grandes daños y destrozos en todo el pueblo, desapareció y nadie supo su final [...] En tanto, un señor que sufría tormentos de quemaduras, hambre, sed y desvelos, caminaba por las pedregosas veredas hacia el pueblo de Betaza [zapoteco]. Allí pidió hospedaje en varias casas, mismo que le fue negado [...] continuó su camino por la vereda que lleva a Yalalag [zapoteco] donde [...] encontró a una señora viuda y anciana que vivía rentando casa. El desconocido le pidió hospedaje. La viuda al ver que el visitante tenía quemaduras por todo el cuerpo, le pidió que pasara a descansar, mientras ella se preguntaba qué le habría pasado.

significado indio que, aparentemente, logró escapar de la mirada española. En muchas solicitudes para obtener mercedes de tierra se repiten fórmulas en apariencia inocentes: “la comunidad y la iglesia están necesitadas de bienes propios”, “para poder cumplir y suplir las cosas necesarias del culto divino y de su república”, “para el reparo de la iglesia y propios de su pueblo”. La iglesia, el culto divino, una

vez más la sacralización de los objetivos indígenas: las estancias y el ganado servían para continuar reproduciendo al poder sagrado. Sólo que los cambios externos no eran inofensivos: los templos, las ermitas y los santuarios consolidaban, ante todo, el poder de la nueva fe. Los títulos levantados ante los escribanos españoles, los mapas pintados y pensados también para el tribunal colonial, sustituyeron y

Como no tenía más medios salió a conseguir una sábana. Una vecina se la prestó. De regreso a su casa se puso a moler los últimos granos de nixtamal, pensando que al otro día tendría que pedir prestado para comer ella. Hizo unas cuantas tortillas y luego invitó a cenar al forastero. Veía que cenaba, tomaba sus alimentos mientras ella molía sus últimos granos de nixtamal. Pero las tortillas no disminuían; tampoco sus granos de nixtamal. Enseguida le arregló dos tablas, las cubrió con la sábana y le suplicó que descansara. Al amanecer del día siguiente, el huésped le dio las gracias y continuó su camino. Momento después la casera fue a ver el lugar donde había descansado el señor, se dio cuenta que la sábana se encontraba igual, como si nadie la hubiera tocado y los trapos que le había puesto como almohada se encontraban igualmente limpios y debajo de ellos se encontraba una bolsa con dinero. La señora preocupada, pensando que se le habría olvidado al huésped, salió a toda prisa a buscarlo al camino.

Cuando lo vio a lo lejos le gritó con todas sus fuerzas que la esperara. Cerca estaba una ermita, el señor esperó allí. La anciana viuda le suplicó que tomara su dinero que se le había olvidado, a lo que el señor le contestó: 'ese dinero te lo dejé para que lo ocupes en el resto de tu vida y si algunos te piden, préstales sin egoísmo, para que tu pueblo sea rico y próspero. A quienes te pregunten por mí, diles que los espero en San Pablo Güilá, donde tengo preparado un templo'."

[En San Pablo Güilá se venera, actualmente, al Santo Cristo de Chihuitán y el cuarto viernes de cuaresma llegan numerosos peregrinos de la sierra zapoteca y mixe.]

Tradición conservada en la comunidad zapoteca de San Pablo Güilá, publicada por las autoridades del templo en *Defensa de la propia cultura e identidad*, 1995. Agradezco al señor Eusebio López Cruz, secretario del templo, el proporcionarme una copia.

alteraron el estilo de los viejos códigos en los que antes se registraron los derechos a las tierras. Los expedientes de las cortes se convirtieron en los títulos del patrimonio de caciques y pueblos. Todavía hoy, a fines del siglo XX, aquellos expedientes constituyen, en muchos casos, los títulos de sus tierras. Recurrieron al aparato jurídico español hasta saturarlo y, precisamente, en el momento de la gran despoblación.

No sólo pidieron estancias para criar ganado menor, sino que solicitaron licencias para establecer molinos, permisos para portar espada y traje de español, para montar a caballo o en mula, para construir sus templos; permisos y licencias para todo. Trataron, a través de los papeles, de solucionar sus problemas internos; apelaron contra sus autoridades, contra el asentamiento vecino y contra el linaje rival.

Fue, quizás, esta combinación de debilitamiento propio y uso y abuso del

poder legal español lo que, condujo al fortalecimiento de este último.

NOTAS

¹ "Relación de Chichicapa, 1580", en Acuña, *op. cit.* t. I, p. 85.

² Woodrow Borah, *The Population of the Mixteca Alta, 1520-1960*, Berkeley, University of California Press, 1968.

³ Taylor, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴ "Relación de Huatulco, 1579", en Acuña, *op. cit.*, t. I, p. 187.

⁵ "Relación de Tehuantepec, 1580", en Acuña, *op. cit.*, t. II, p. 107.

⁶ "Relación de Chichicapa, 1580", en Acuña, *op. cit.*, t. I, p. 71.

⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁸ "Relación de la Chinantla, 1579", en Acuña, *op. cit.*, t. I, p. 103.

⁹ Véase las relaciones de Chichicapa y Huatulco, en Acuña, *op. cit.*, t. I, pp. 91 y 190.

¹⁰ Citado en Gruzinski, *op. cit.*, p. 29.

¹¹ AGI, Real Patronato, leg. 184, "Carta del primer obispo de Antequera, don Joan López de Zárate, 1544".

¹² Véase las relaciones de la Chinantla, Papalotipac, Ucila, Juxtlahuaca, Tilantongo y otras, 1579-1580, en Acuña, *op. cit.*, t. I, pp. 27, 106 y 274, t. II, pp. 247 y 265.

¹³ Woodrow Borah, *Silk Raising in Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press (Ibero-Americana, 20), 1943.

¹⁴ AGI, Indiferente General, leg. 2978, "Carta dirigida al rey, 1560"; León, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵ Valderrama, *op. cit.*, pp. 112 y 298.

¹⁶ *Ibidem*, p. 301.

¹⁷ AGN, General de Parte, vol. 2, exp. 362, "Tequeapa, sujeto de Yanhuatlán, pide licencia para edificar su iglesia, 1579"; AGN, General de Parte, vol. 2, exp. 549, "Licencia que pide Silacayoapan para reparar su iglesia, 1580"; AGN, General de Parte, vol. 2, exp. 397, "Licencia que pide Tamazola porque se quemó su templo, 1579".

¹⁸ AGI, Indiferente General, leg. 2978, "Carta dirigida al rey, 1560".

¹⁹ AGI, Real Patronato, leg. 184, "Carta del obispo a Su Majestad, 1560".

²⁰ Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, *op. cit.* p. 73 (existe versión en español).

²¹ AGI, Real Patronato, leg. 184.

²² AGI, Justicia, leg. 160, "Carta de fray Juan de Córdova referente al asunto de los diezmos, 1559".

²³ AGI, Indiferente General, leg. 2978, "Cartas al rey, 1560"; Woodrow Borah, "The Collection of Tithes in the Bishopric of Oaxaca during the Sixteenth Century", en Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989, p. 172.

²⁴ Woodrow Borah, "El cobro del diezmo en Oaxaca, 1601-1867", en Cook y Borah, *El pasado de México*, *op. cit.*, pp. 197-198.

²⁵ Borah, "The Collection of Tithes", *Op. Cit.*

- ²⁶ Spores, *The Mixtecs in Ancient*, *op. cit.*, pp. 122ss.
- ²⁷ AGI, Real Patronato, leg. 184.
- ²⁸ Spores, *The Mixtec Kings*, *op. cit.*, pp. 161-162.
- ²⁹ Borah, *Silk Raising*, *op. cit.*
- ³⁰ AJT, leg. 2, exp. 2, Contrato, 1563 (clasificación antigua).
- ³¹ AGN, Indios, vol. 2, exp. 939.
- ³² Woodrow Borah, "La erosión del suelo y la población del centro de México", en Cook y Borah, *El pasado de México*, *op. cit.*, pp. 89-111.
- ³³ Análisis del Ramo de Mercedes del AGN.
- ³⁴ "Relación de Chichicapa", Acuña, *op. cit.*, t. I, p. 78.
- ³⁵ AGN, General de Parte, vol. 1, exps. 22, 67 y 676.
- ³⁶ "Relación de la Chinantla", Acuña, *op. cit.*, t. I, p. 108.
- ³⁷ León, *op. cit.*, láms. 8, 11 y 12; AJT, leg. 22, exp. 30; leg. 35, exp. 2; leg. 53, exps. 90 y 97, "Contra los comerciantes por venta de vino de Castilla, 1568 a 1601" (clasificación antigua).
- ³⁸ "Relaciones de Amatlán y Chichicapa", Acuña, *op. cit.*, t. I, pp. 68 y 92.
- ³⁹ AGN, Tierras, vols. 400 y 985, "Testamento de don Gabriel de Guzmán, 1591".
- ⁴⁰ Burgoa, *op. cit.*, vol. I, pp. 288, 309-310.
- ⁴¹ Esta afirmación se apoya en múltiples evidencias: las compras que el poblado de Tejupan realizó para su templo; los retablos que las autoridades de los pueblos encargaron a maestros españoles, el análisis de libros de cofradías y datos de trabajo etnográfico. Véase León, *op. cit.*, Ma. de los Ángeles Romero, *Más ha de tener este retablo*, Oaxaca, Centro Regional del INAH, 1975; AJT, leg. 38, exp. 49; leg. 16, exp. 8, "Criminales por robo en unas cofradías, 1576"; AGN, Indios, vol. 4, exp. 664, "Licencia para cultivar una sementera para los gastos de la iglesia, 1590".
- ⁴² Burgoa, *op. cit.*, vol. I, pp. 287ss.
- ⁴³ *Ibidem*.
- ⁴⁴ Burgoa, *op. cit.*, vol. I, p. 287.
- ⁴⁵ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, CNCA (Cien de México), 1990, pp. 46-47; Burgoa, *op. cit.*, vol. I, p. 287.

6. UN FUTURO INCIERTO

*Más acá de la música y la danza,
aquí, en la inmovilidad,
sitio de la música tensa,
bajo el gran árbol de mi sangre.*

Octavio Paz, *Ratz del hombre*

Entretejidos con los años de esfuerzo, se presentaron días de problemas. Para las primeras décadas del siglo XVII, lo español se había consolidado tanto en el centro de la Nueva España como en el norte minero; ya se observaban los cascos de las haciendas, los beneficios del metal y los grandes rebaños que cruzaban las cañadas rumbo a sus estancias. Cada año llegaba a Veracruz la flota custodiada por los barcos de guerra, cargada de vino, cera, linos, paños y otras mercancías apreciadas por todos, tanto españoles como indígenas. Resultaba difícil imaginar que cien años antes no había existido nada de esto.

En el sur, en el corazón del valle de Oaxaca, la ciudad de Antequera cre-

cía, sus casas de cabildo eran de las mejores en las Indias, y varios conventos e iglesias ya habían sido terminados: San Francisco con un claustro de columnas labradas en cantera de una pieza, San Agustín, la Merced, Santo Domingo, uno de los más ricos y mejor acabados, con cien religiosos estudiantes de artes y teología.¹ Otros conventos estaban en construcción y en las calles se veían las tiendas de los comerciantes dedicados al trato con los pueblos y los talleres de los zapateros, dulceros y demás artesanos. Una nueva sociedad iba fortaleciéndose, incluso unos pueblos indios tenían sus calles alineadas conforme a las ideas urbanísticas en boga, y una plaza central con iglesia y casas reales. La historia

cambiaba de rumbo. Lo novohispano prosperaba gracias al arribo de nuevos pobladores, al fortalecimiento del sistema político colonial y la consolidación de una economía diferente. Mientras tanto, las creativas respuestas que los indígenas habían desarrollado en el siglo anterior, se agotaban. Las causas eran varias: el peso acumulado de las epidemias, el tributo y los abusos, los muchos y rápidos cambios en la cultura, así como los mensajes contradictorios de la nobleza nativa. En los años siguientes éstos habrían de aplicar otras estrategias.

Es innegable que en la Nueva España se abría paso un tipo nuevo de economía en la que el tributo dejaba de tener peso y las actividades orientadas hacia el intercambio de productos eran más importantes. En este contexto, la ciudad de Antequera adquiría una considerable relevancia en la vida regional, era punto obligado en el tráfico que cruzaba desde México y Puebla hacia el Soconusco y Guatemala; lugar de residencia del obispo y los más acaudalados hacendados y comerciantes y símbolo de la época.

NUEVA GENTE, NUEVAS ACTIVIDADES

Entre los últimos días del siglo XVI y las primeras décadas del siguiente, la

población de Antequera pasó de 1 740 personas, en 1595, a dos mil en 1621 y, a partir de entonces, su incremento fue lento pero constante. Para 1660 llegó a tener tres mil habitantes.² Las villas españolas de San Ildefonso de la Villa Alta y Santiago Nexapa eran minúsculos asentamientos inmersos en un mundo mesoamericano.³ En San Ildefonso, en 1622, radicaban cinco o seis españoles con 12 o 14 mestizos y mulatos; mientras que en su distrito vivían, en 1622, más de 20 mil indígenas: 13 830 zapotecos, 2 200 chinantecos y 4 250 mixes.⁴ El istmo de Tehuantepec continuaba siendo zapoteco, zoque, huave y mixe. En 1580, en la villa llamada de Guadalcázar, el asentamiento español en Tehuantepec, residían 25 vecinos (jefes de familia) españoles. Y los pueblos, no obstante las epidemias, tenían una población, en términos de la época, numerosa: Jalapa del Marqués contaba con 750 vecinos; Tequicistlán, con sus barrios y estancias, llegaba a los 600 y Tehuantepec a 1 200.⁵ Los nuevos pobladores de la región del istmo, habían llegado atraídos por el desarrollo de la ganadería mayor, actividad impulsada desde el siglo anterior por los descendientes de Hernán Cortés, la cual experimentó un rápido crecimiento. Un jesuita que cruzó por la región en 1629, contó que vivían en Tehuantepec 500 españoles y mil indios.⁶ Relacionados con las actividades vinculadas con el ganado fue-

EL RECUERDO DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA Y LA LEY DE DIOS, SAN MIGUEL TEQUIXTEPEC, 1995

“Se narran algunas leyendas que se han transmitido a través de las generaciones de este pueblo [San Miguel Tequixtepec, distrito de Coixtlahuaca]. Una de ellas es la siguiente: sucede que en tiempos de los gentiles abundaba demasiado la gente, nunca morían, porque si ya estaban viejos con un tropezón volvían a ser jóvenes y se reproducían más y más. Pero llegó el tiempo en que se decía que iba a venir la Ley de Dios, los gentiles pensaban que no se preocuparían porque le ordenarían al suelo que se abriera, allí permanecerían un tiempo y cuando [creyeran] que la Ley de Dios ya había pasado, le [ordenarían] ordenaban al suelo que se abriera y [saldrían] sin novedad. De nuevo se supo que iba a venir la Ley de Dios. Para entonces los gentiles tomaron todas las precauciones, le ordenaron al suelo que se abriera, instalaron todo lo necesario, se acomodaron, el suelo se cerró y así esperaron un tiempo, al fin y al cabo tenían suficientes provisiones.

Sucede que esta vez sí llegó la Ley de Dios, el suelo y las piedras quedaron mudos, sin vida, los hombres y las plantas tendrían una norma de vida que es nacer y también morir. Como el suelo al quedar sin vida ya no obedeció, los gentiles se quedaron para siempre bajo la tierra, como hoy los encontramos.”

Juan Cruz R., *Historia de San Miguel Tequixtepec*, mecanoescrito, 1995. El profesor Cruz es actualmente secretario municipal de San Miguel Tequixtepec, distrito de Coixtlahuaca. Le agradezco enormemente el haberme proporcionado una copia de su investigación.

ron llevados al istmo, esclavos africanos que al cabo del tiempo se mezclaron con los indios. Hacia fines del periodo colonial vivían en la provincia cerca de tres mil mulatos.⁷

En el Valle, las haciendas surgidas en la primera mitad del siglo XVII, recordaban esa nueva vida mestiza. La adquisición de tierras por peninsulares había sido prácticamente inexistente hasta 1560, salvo por Cortés y sus herederos, quienes habían estado in-

teresados en la plantación de moreras para criar gusano de seda, en el cultivo del trigo y la cría de ganado mayor (caballos y vacas) y menor (ovejas). Entre 1560 y 1605, vecinos de la ciudad habían obtenido mercedes (concesiones reales) de estancias para establecer ranchos ganaderos. Éstos se localizaban en la zona de Tlacolula y, principalmente, en Zimatlán, hacia el sur, en donde la población nativa era poco numerosa y quedaba mucha tierra li-



Zapotecas vendiendo hierbas (fotografía de Alfonso Rivas, 1994)

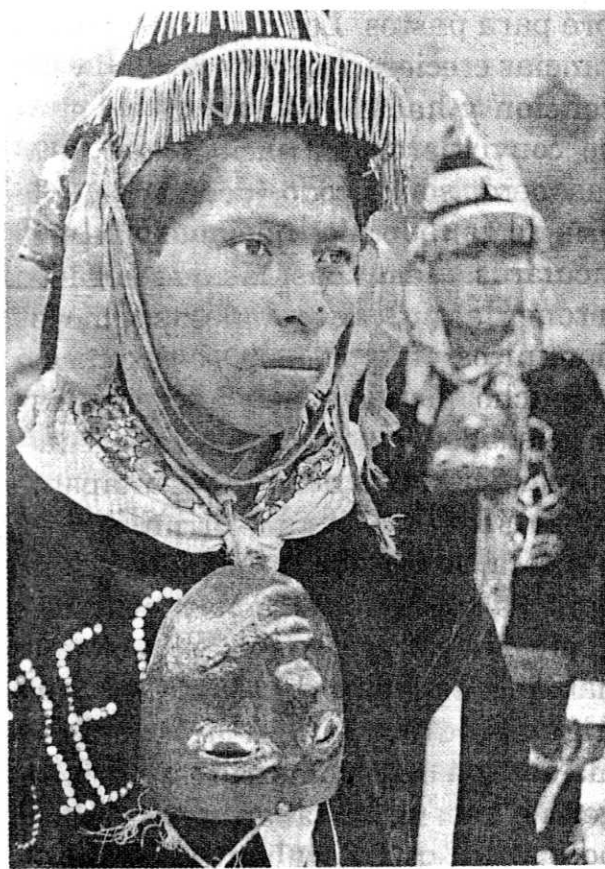
bre para pastos. Los ranchos y las estancias crecieron en complejidad y extensión y hacia 1640 varios de ellos se convirtieron en haciendas agrícolas pero, sobre todo, dedicadas a la cría de ganado. Las haciendas de particulares, mas no así las que llegaron a tener las órdenes religiosas como los dominicos, eran pequeñas en extensión y mucho menores que las inmensas propiedades de los caciques indígenas, en particular los de Etlá y Cuilapan.⁸ En la Mixteca, en sus serranías y en la costa, los primeros pobladores españoles habían sido casi aventureros, gente sin recursos ni herencia, que habían llegado en busca de fortuna. Algunos de ellos encontraron una forma de vida en el comercio con los indígenas, intercambiaban artículos de poco valor que llevaban de Puebla o directamente desde Veracruz. No faltó quien tratara de sobrevivir abusando de los nativos, forzándolos a que cuidaran sus ganados, quitándoles sus productos por la fuerza, su seda, sus mantas, su grana, pagándoselos a bajos precios. Otros más afortunados lograron conseguir una merced para tener un sitio de ganado menor; sin embargo, al contar con poco dinero para poblarlo con chivos y ovejas, terminaban por venderlo y los reales que conseguían los dedicaban al comercio con las comunidades mixtecas. Introducían vino, cera de Castilla, aceite de oliva, una cuantas varas de tela y listones

holandeses y franceses, además de algunas prendas de ropa.⁹

El siglo XVII trajo, además de la gente, otros cambios: el más impactante fue la reproducción del ganado. La población que había fallecido durante las epidemias fue literalmente sustituida por cabras, chivos, reses, mulas y caballos. El número de cabezas fue en aumento desde 1550 hasta fines del siglo XVIII. Las haciendas y los ranchos del Valle, el istmo y la Mixteca de la costa eran básicamente ganaderos.¹⁰ En la Mixteca Alta, alrededor del año 1620, aparecieron las haciendas volantes; los españoles asentados en Teposcolula y Puebla alquilaban tierra para pastos a los caciques y a los pueblos indios y metían sus ganados. Los poblados, con muchas tierras y poca gente, aceptaban gustosos los reales que les pagaban como alquiler. Estos arrendamientos existieron desde esta fecha hasta el fin de la época colonial y continuarían todavía en los años posteriores a la independencia, ya en el siglo XIX, hasta que las ideas liberales, las mismas que habían alentado el movimiento insurgente, favorecieron que los arrendatarios pudieran comprar las tierras que alquilaban. Entonces los pueblos mixtecos perdieron buena parte de sus tierras.¹¹

Los rebaños de los españoles se añadieron a los de los pueblos. Cada comunidad indígena llegó a tener, por lo menos, una estancia de ganado menor, si bien

algunas tuvieron tres o incluso más. En ellas pastaban sus rebaños comunales, parte esencial de sus bienes de comunidad y apoyo para el pago del tributo, sostén de su templo y del culto a los santos. Los caciques, al perder su tributo y enfrentar problemas en su actividad mercantil, sobre todo debido a la competencia de los más acaudalados mercaderes poblanos, también se dedicaron a la ganadería. Los rebaños invadieron las tierras: el istmo, el Valle, la Mixteca, la cañada de Cuicatlán y la costa; sólo se salvaron la Sierra Norte y la región de los mixes.¹² Se calcula que en el istmo, 2 500 kilómetros cuadrados se dedicaron a pastos. En 1629, un sacerdote jesuita estimó que sólo en los alrededores de Tehuantepec, entre “espinos y cardones” se criaban más de 50 mil ovejas, además de caballos, mulas, burros y reses de las estancias de españoles e indios.¹³ Como es sabido, los rebaños no permanecían en su estancia, sino que recorrían los campos trasladándose de sus sitios de verano a los agostaderos de invierno, produciendo a su paso daño a las milpas, una enorme alteración ecológica y un cambio profundo en el sistema tradicional de uso del suelo. La agricultura prehispánica se había practicado mediante la utilización de una serie de parcelas distribuidas en distintas zonas. Debido a la naturaleza montañosa de Oaxaca, los tipos de vegetación son muy variados y cam-



Danzante mixe
(fotografía propiedad del
Gobierno del Estado de
Oaxaca/Walter Reuter, 1995)

*Huaves de San Mateo
del Mar, 1940-1946*
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, núm. 988/1191)



bían en pocos kilómetros, produciendo que en distancias pequeñas existan diferencias en humedad, régimen de lluvia y temperatura. Los linajes eran poseedores de muchos terrenos dispersos por la sierra y los valles, lo que les permitía el uso combinado de varios ecosistemas. Podían sembrar diferentes variedades de maíz, dejar en descanso unas parcelas mientras que sembraban otras y cultivar y recolectar distintos frutos. El sistema prehispánico de uso y propiedad de la tierra no ha sido entendido plenamente. Las parcelas debieron pertenecer a los linajes y los señores, cabeza de los mismos, eran responsables de su manejo y cuidado. Cuando una pareja proveniente de dos linajes mixtecos se unían en matrimonio es muy probable que el cónyuge conservara las parcelas heredadas a través de su familia y la esposa las suyas. Existen muchas dudas sobre los derechos de la herencia: ¿eran iguales los del varón a los de la mujer? o, a pesar de que la mujer sí podía heredar ¿se prefería al hombre?, ¿cómo se dividían las tierras entre los hijos?, ¿las parcelas pertenecían, en todos los asentamientos indígenas, tanto a los jefes del grupo como a los campesinos?, ¿cómo operaba el sistema en los valles, con tierras planas, y en la sierra con increíbles pendientes? En fin, las preguntas son muchas y lo que importa recalcar es que ese sistema se transformó con la

aplicación de las categorías y los intereses españoles sobre la tierra, tales como la propiedad privada, la idea de que los terrenos de los pueblos eran continuos y perfectamente delimitados, así como con la introducción del ganado. A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre la propiedad de la tierra, restan por realizarse estudios detallados que pongan el énfasis, no en las formas legales españolas, sino en los conceptos indígenas, en las líneas de herencia conforme a su sistema de parentesco, las variaciones regionales y la forma como se mezclaron, o se pudieron mezclar, con las categorías novohispanas. No obstante lo que ignoramos, sí es posible apreciar que un sistema básicamente agrícola debió alterarse de manera muy profunda por el establecimiento de otro ganadero. De hecho, el problema no estalló en el siglo XVII, tal vez porque la población enfrentaba sus peores momentos en la crisis demográfica sino que se pospuso hasta el siglo XVIII, cuando Oaxaca se vio asolada por numerosos conflictos por la tierra entre los mismos poblados indígenas.

IMÁGENES DEL SIGLO

En el siglo XVII la vida mantenía un ritmo indio. Los agotadores días de trabajo en las milpas eran seguidos, siempre, por las increíbles fiestas del

calendario religioso. Sólo que ahora, en esa existencia cíclica, casi eterna, se enredaban en una abigarrada trama los conceptos y las prácticas indígenas con los aspectos adoptados, durante el siglo anterior, de la nueva cultura. Situados a varias horas o, los más, a días de camino del asentamiento español más cercano, los pueblos indios disponían del tiempo suficiente, entre las visitas de los curas y los viajes del juez colonial, para reproducir aspectos centrales de su cultura y su organización. Continuaban, al igual que en los tiempos precoloniales, consumiendo hongos sagrados, consultando sus calendarios y oráculos en los momentos cruciales de su existencia; y todo ello lo realizaban conviviendo con lo español o, más bien, con lo que había sido español y ahora era indígena: el papel sagrado y político de los documentos legales, la importancia del templo y la función protectora de los santos. Tras las profundas transformaciones que se habían sucedido en el siglo XVI, la cultura indígena permanecería durante los siguientes siglos coloniales sin mayores alteraciones. Aquellos días habían marcado su sello, de ellos dependió la forma como la vida cotidiana indígena se desenvolvería durante los siguientes momentos del dominio colonial e inclusive después de él.

Muchos pueblos tenían sus iglesias construidas de cantera, con grandiosas

portadas de piedra; hasta los barrios contaban con capillas y los montes con ermitas. En los otrora reinos indígenas, las salas *de profundis* de los conventos dominicos y los arcos y bóvedas de sus templos, estaban adornados con pinturas de follajes. Los retablos se ornamentaban con cuadros de los pintores del siglo anterior; por ejemplo, el de Etlá con *El martirio de San Pedro* pintado por Juan de Arrúe; el de Yanhuatlán, *La adoración de los pastores*, y en Coixtlahuaca, *La presentación en el templo*, ambos del afamado artista Andrés de la Concha; aunque ya para este siglo, los colores de algunos de ellos se veían dañados.¹⁴ La imagen de San Pablo, los Santos Crucificados o la Purísima Madre de Jesús; las lámparas de plata y los ciriales, las coronas también de plata, los cálices, vinajeras y misales, habían sido adquiridos por los mismos indígenas.¹⁵ Hasta los frailes llegaron a considerar que realizaban gastos excesivos en el adorno de sus iglesias, en sus altares y en las ceras que los iluminaban.¹⁶ Los viejos templos prehispánicos se encontraban derruidos, sus techos de palma se habían caído y sus basamentos, cubiertos de vegetación, polvo y tierra, iban adquiriendo el aspecto de un pequeño cerro; sin embargo, en su cimas los indígenas seguían colocando candelas, quemando copal y sacrificando gallinas de la tierra, negras o blancas.¹⁷ Continuaban creyendo en

una naturaleza sagrada de la que el ser humano formaba parte integral. Cuando el tiempo de lluvias concluía, consultaban a “los maestros de idolatrías”, como eran llamados por los españoles los sacerdotes indios. Ellos revisaban sus “librillos” buscando el día más propicio para cortar las mazorcas y en la fecha señalada, cuando los elotes estaban listos, daban gracias a la tierra sacrificando un guajolote negro y con su sangre rociaban 13 pedazos de copal, los quemaban y después regaban más sangre por el patio de la casa.¹⁸ Lo mismo hacían para las cosechas de los primeros chilares, o antes de asemlar las nopaleras con la grana. Si no llovía, acudían a un sitio, encima de un cerro, que llamaban “la casa del dios de los rayos”,

encima de un cerro alto que llaman *Queyachona* y que allí está un llano y en él unos hoyos donde los dichos indios acuden con gallinas de la tierra y copal y le sacrifican al dicho dios de los rayos quemando el copal rociado con sangre de dichas gallinas y pidiendo al dicho dios que los socorra con agua para que se den sus sementeras, y después de hecho el sacrificio, si en los dichos hoyos que antes estaban secos, parece alguna agua y hay ruido que oyen, como el que hay cuando llueve, es señal que el dicho dios ha oído su petición...¹⁹

Cuando se cazaba un venado en el monte o se pescaban bobos en el río, se hacían varios días de penitencia y ayu-

no; quemaban copal, encendían candelas y realizaban sacrificios. Cada momento de la vida indígena estaba guiado por sus viejas y ancestrales creencias, desde la preñez y el parto hasta la muerte:

...se le [...] amortajaba con "las vestiduras más nuevas que tienen, poniéndoles dos o tres pares de naguas y huipiles, [...] y encima de la mortaja [...] metiendo dentro della cantidad de piedras pequeñas amarradas en un paño, en memoria de los sacrificios que hicieron porque sanase [...] y no les fueron de provecho..."²⁰

Y tan indígenas eran los sacrificios de perrillos y aves de la tierra como los santos de la iglesia, a quienes llevaban velas, flores del campo y limosnas. La vida indígena continuaba y en medio de ella, como un lugar central, estaba su templo, de apariencia católica pero recinto de una fe india. Para los pueblos era vital su mantenimiento y templo, en él invirtieron con ostentación y lujo, gastando hasta el extremo. Yanhuitlán mostraba, como otros muchos poblados, la grandeza de su iglesia, su artesonado, la capilla mayor de relieve en cuadros ajedrezados, la cantería, las paredes tan altas y la luz que penetraba apenas a través de celosías labradas en hojalata. El coro bajo era de madera con talles y perfiles, el sagrario con aldabones y cerraduras de plata, lleno de esmaltes y cubierto por cortinas (una de gamuza

adobada de ámbar y bordada de hilo de oro y perlas, y dos de telas ricas) y el retablo, realizado por Andrés de la Concha, con ensamblajes de columnas, frisos y cornisas "tan a la medida del arte" que todo era admiración.²¹

Sin embargo, el tiempo había cambiado, las glorias pertenecían al pasado. Yanhuitlán que había tenido 20 mil habitantes, para 1629 no llegaba a 400 y con sus sujetos, a 1 200.²² Hacia mediados del siglo, a escasas tres leguas, sólo quedaban poblados desiertos. Templo y convento contrastaban con los problemas que la gente padecía en los alrededores en donde pocos vecinos sobrevivían, inclusive en las cabeceras más importantes, menos aún en los poblados pequeños y las rancharías. La furia de las epidemias los había arrasado, y el problema se extendía por la Mixteca, el Valle y las serranías. En Chichicapa, cerca de Ocotlán y a pocas leguas de Antequera, a las enfermedades se había añadido el excesivo trabajo en las minas. Chichicapa no tenía más de "treinta casados pobrísimos" y Ocotlán, que había tenido dos mil vecinos, no llegaba a 50 en 1670.²³ Un dominico, fray Francisco de Burgoa, describió en 1670, la miserable situación en que se encontraban los pueblos en que administraba doctrina:

Los religiosos de este convento [Yanhuitlán] administran veinte pueblos en contorno, que el más lejano dista tres

leguas de tierra llana los más; y han quedado tan pocos vecinos, que la mitad serán de quince, a veinte feligreses, gente pobrísima, y los restantes, de la mitad más, con grandes enfermedades, y escasez por la continua embriaguez con que el demonio desquita sus idolatrías, y en faltándoles el maíz, les falta el todo, del sustento, y pobre vestido basto de lana con que se cubren, y esto corre con horror por las estancias, y pueblecillos de esta Nación Mixteca, sin que se halle remedio para este vicio de la embriaguez tan arraigada.²⁴

Y hablando de Teotitlán del Valle, decía lo siguiente:

...se embriagan con francas licencias, muy costosas más que todos sus señores en su gentilidad, y ésta es la más nociva y contagiosa epidemia de las Indias que les consume las haciendas, les debilita la salud y les consume la vida...²⁵

Aunque es verdad que los frailes no entendían plenamente que las costumbres indígenas toleraban el consumo de bebidas embriagantes durante las festividades religiosas, también es cierto que el abuso del alcohol había aumentado. El número de comerciantes mestizos y españoles que entraban a los pueblos vendiendo vino de Castilla era elevado, a pesar de todas las ordenanzas que lo prohibían. Los traficantes habían estimulado el consumo del vino de uva entre los naturales desde

el siglo anterior, al dejárselo fiado a cambio de productos, y pasado algún tiempo regresaban a cobrarlo.²⁶ Los campesinos encontraron en el licor consuelo ante tantas alteraciones incomprensibles. El consumo exagerado de esa bebida y del pulque se hizo común en los pueblos. Los dominicos atribuyeron los problemas —la enfermedad, la embriaguez y la pobreza— a la labor del Demonio; aunque, más bien, se habían agravado gracias a la presencia española.

Las dificultades del siglo XVII no se debían, exclusivamente, a las enfermedades. Los días en que los poblados habían sido capaces de retener en sus manos buena parte del fruto de su seda, su grana y su ganado, habían quedado atrás. En ese siglo se consolidaba una nueva economía controlada por los descendientes de los viejos conquistadores y por la gente que había cruzado el mar buscando en estas tierras fortuna y prestigio. En la Mixteca, los mercaderes indígenas que comerciaban entre esta región y las ciudades de Puebla y México, fueron desplazados por criollos que contaban con el crédito que sus familiares, radicados en aquellas ciudades e inclusive en Sevilla, les proporcionaban en dinero y en mercancías. Los mercaderes nativos eran discriminados en las operaciones realizadas hacia el exterior de sus regiones.²⁷ Y puesto que el comercio dependía del crédito, un comerciante poblano pre-



Chinanteca de Chiltepec, 1940-1946
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, núm. 988/0586)

fería darlo a sus parientes o a un individuo de su misma calidad étnica y no a un mixteco o a un zapoteco.

El tráfico indígena continuó pero fue reduciéndose hasta quedar restringido a operaciones de poca monta y al intercambio entre los pueblos. Por ejemplo, Catalina de Rojas, mixteca de Yanhuitlán, contrató en 1605, a Melchor para que le llevara a vender chile a las ciudades de México, Puebla y Tepeaca. Obtuvo una ganancia de 52 pesos, pero la mayoría de los intercambios entre los indígenas eran a trueque y por productos de escaso valor.²⁸ Una excepción fue el comercio indio entre la Mixteca, el Soconusco y

Guatemala, seguramente de origen prehispánico, dedicado al intercambio de mantas y ropa india, como los huipiles, y cacao.²⁹ Pero, en general, la combinación de epidemia, desestructuración y establecimiento de una nueva sociedad con una política, una economía y un modo de vivir muy diferentes al prehispánico, fueron los fundamentos de los problemas que afectaron a la población indígena.

ENTRE LOS CAMBIOS, LA POBREZA

Por curiosidad, imitación, deseo de poder o alguna razón que no entendemos

plenamente, muchos de los artículos y baratijas que los españoles llevaron consigo, gozaron de gran aceptación entre la nobleza indígena. Los caciques de la Mixteca y el Valle, incluyeron en su atuendo ropa de Castilla, como capas de paño fino, chupas (especie de chaleco con cuatro faldillas y mangas ajustadas), sombreros y zapatos de hebilla. En sus casas, con bóvedas y grandes patios, ornamentaban las paredes con lienzos de pintores novohispanos, usaban porcelanas traídas de China y tazas y cubiertos de plata labrada.

Por abajo de los caciques, existía un grupo intermedio, eran miembros de la antigua nobleza o individuos que habían acumulado alguna fortuna gracias a los cambios que se habían registrado. Algunos lograron tener hasta 300 cabezas de ganado menor, mientras que otros comerciaban en "todo género de mercaderías de la tierra y de Castilla [...] y de las cosas como son paños, sedas, cera (de Castilla), sayas y tocho-mite (hilo tejido con pelo de conejo)".³⁰ Sabemos que algunos mixtecos se dedicaban, a fines del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII, a acaparar algodón en greña, hilo, huipiles y mantas para venderlos a otros indígenas, llevarlos a Guatemala o entregarlos a algún tratante español, quien los refaccionaba con mercancías y dinero en efectivo. En Achiutla, en 1578, un mixteco tenía entre sus pertenencias huipiles, mantas, 100 ovillos de hilo de

algodón y 75 pesos en efectivo.³¹ En 1602, en Yanhuitlán vivía Catalina García, mixteca casada con un arriero. Además de las 20 mulas de su esposo, tenía tres terrenos de siembra; en su casa se hallaron plumas de varias clases, tocados también de pluma y una máscara para las danzas, varios huipiles, naguas, unas espuelas, unas tijeras, un cuchillo, dos crucifijos y la imagen de la virgen de Santa María Chachupán. Bienes que nuevamente nos recuerdan, en las plumas y las vírgenes, las máscaras y las tijeras, la mezcla de dos culturas. Lo que más llama la atención es la cera que almacenaba, más de 100 arrobas (una arroba equivalía a 11.5 kilogramos, es decir, Catalina tenía 1 150 kilogramos de cera) con valor de mil pesos, suma considerable para aquel tiempo.³² Es muy posible que Catalina García ocupara un sitio importante en su comunidad en torno a la celebración de las danzas y que, además de ser comerciante, ocupara un cargo semejante al que actualmente desempeñan los mayordomos de los santos, quienes son responsables de llevar las cuentas de la cera que se compra, la que se consume y la que se vuelve a fundir. Tal vez por ese motivo ella tenía una "memoria de cera" en su casa, es decir, una cuenta de ésta. Por otro lado, no utilizaba el título de don, por lo que sospechamos que no era de linaje, sino de esas personas que habían logrado acu-

mular riqueza, pues en su casa servían en mantel llegado en la Nao de China y usaban tijeras y cuchillos, artículos costosos que no cualquier indígena podía comprar.³³

Por abajo de los caciques y este tipo de personajes, la mayoría de los indígenas eran campesinos pobres. Rara vez podían adquirir algo y por lo general cambiaban "por vía de trueque" las frutas de su tierra por la olla o la faja que se producía o vendía en el pueblo vecino. En el siglo XVII, el intercambio, producto por producto, fue muy importante y los reales que habían sido relativamente comunes en el siglo anterior de hecho desaparecieron. La ausencia se nota en los inventarios y negocios de los comerciantes, quienes sólo enlistan sus mercancías sin asignarles un precio. La escasez de dinero era un síntoma de los serios problemas que enfrentaba la economía a mediados del siglo XVII.

Si un indígena deseaba llevar una vela al templo, orar y platicar sus penas con el santo de su barrio, tenía que trabajar varios días hilando algodón o cuidando la grana que se reproducía en los nopales de su solar. Muchos campesinos seguían comiendo en platos iguales a los de sus abuelos y aún utilizaban herramientas de piedra tallada y madera.³⁴ Los instrumentos de metal, como las puntas de hierro para la coa y los machetes, no eran baratos y si un macehual quería uno,

tenía que realizar un gran esfuerzo o quedar endeudado con el comerciante durante meses. Sólo los nobles, los mercaderes indígenas o esos pocos individuos que habían ascendido en la escala social, podían adquirir con facilidad un machete, que llegaba a costar entre cuatro y siete reales. Las coas de metal eran más baratas, tenían un valor de medio real y su uso debió de ser más popular.³⁵

Los impresionantes cambios del siglo anterior se habían registrado, sobre todo, entre la nobleza indígena y en el consumo ritual del templo; el resto de la población era pobre. Seis o siete reales, o un peso (ocho reales), era mucho dinero para la mayoría. El salario de un trabajador no especializado, en una hacienda, era de un real diario. Así, un machete equivalía a una semana de trabajo. Un estudio arqueológico realizado por Judith F. Zeitlin en el istmo de Tehuantepec, en el Rancho Santa Cruz, mostró que las herramientas de metal eran escasas. Mezcladas con cerámica colonial, se hallaron lascas de piedra y un pequeño número de artefactos de metal: unos pedazos de hojas de cobre, unos clavos y un anzuelo. No se encontraron más instrumentos y los pedazos de piedra eran de obsidiana, iguales a los que aparecen en los sitios prehispánicos. Los utensilios usados en la vida diaria no habían variado mucho desde la antigüedad, continuaban utilizando la loza

hecha por ellos mismos o en el pueblo vecino y compraban muy pocas cosas.³⁶ El análisis de los inventarios de las tiendas de los comerciantes de Teposcolula, en la Mixteca, señala la misma ausencia. Las herramientas de metal son pocas o inexistentes, los alimentos, como el clavo, el azafrán, la panela y el cacao son más importantes y las telas, incluidas las de lujo, lo son aún más. En 1681, en la tienda de Onofre Sánchez Mellado, el comerciante más acaudalado de Teposcolula, las herramientas que tenía, incluyendo navajas, cuchillos y otras, costaban 46 pesos, en cambio la cera de Castilla almacenada (39 arrobas y siete libras) tenía un valor superior a los mil pesos y las telas, tanto las comunes como las de lujo, más los listones y los encajes, en su mayor parte importadas de Europa, sumaban 4 073 pesos. Los almacenes de otros mercaderes de Teposcolula, como el de Gabriel de Bolaños, en 1715, y el de Vicente Sánchez Mellado, en 1724, indican la misma situación; el primero no tenía herramientas y el segundo tenía en su almacén cinco machetes que tenían un valor de dos pesos, cuatro reales cada uno, una mínima cantidad comparada con el total de sus mercancías, que valían alrededor de cinco mil pesos.³⁷

Los pocos datos que tenemos sobre los comerciantes en la Sierra Norte muestran una situación diferente. El alcalde mayor de Villa Alta, en 1743, tenía

almacenados 55 machetes y 80 puntas para la coa, con un valor total de 42 pesos, sólo que las marquetas de cera de Castilla que vendía entre los indígenas eran más importantes pues tenían un monto de 220 pesos; por último, una pequeña tienda de Zochila, en 1780, tenía muchas herramientas (ocho docenas de machetes grandes y pequeños, seis pares de tijeras y varias puntas para coa) que valían poco más de 172 pesos; las telas novohispanas, alcanzaban los 394 pesos y las importadas, 128 pesos, es decir, eran menos importantes que en Teposcolula.³⁸ Un estudio más detallado del comercio en las regiones de Oaxaca y a lo largo de la época colonial arrojaría variaciones relevantes, de cualquier manera lo que ahora sabemos muestra que las telas eran muy valiosas en el consumo de las regiones indias. ¿Para qué se usaba tanta tela? ¿Para qué los listones, el "hilo de muñequilla", el oro falso, la seda de Calabria, el ruán de Holanda o el hilo de Bretaña? Pocos españoles residían en ellas y sólo unos cuantos podían darse el lujo de tener trajes costosos. En Teposcolula, a mediados del siglo XVIII, vivían 160 familias no indias, de ellas varias eran de mestizos y mulatos y si acaso unas 15, de criollos y peninsulares, tendrían posibilidades de adquirir objetos suntuarios. La mayoría de la gente no india era pobre y cuando más tenía un traje en buen estado para ir a misa o para im-

presionar a los amigos.³⁹ Pero los santos de los templos eran muchos y cada año los indígenas cambiaban sus vestidos, les compraban sus capas y los adornaban con listones y encajes, además tenían palios para las procesiones, ornamentos sacerdotales y manteles para los altares.⁴⁰ La nueva fe de los indios los unía con los principales centros textiles del norte de Europa, cuna de la futura revolución industrial. El intercambio fue empobreciendo a los pueblos, el trabajo de su gente valía poco y las mercancías que se introducían a la región eran caras. Veamos unos ejemplos del siglo XVIII. Por una libra de grana, un alcalde mayor pagaba a los naturales entre 13 y 16 reales, pero juntarla implicaba muchísimo trabajo y tiempo. En la sierra mixe, el juez español responsable de la administración de justicia en la región, se dedicaba a acaparar grana, para cuyo propósito tenía un ayudante zapoteco, quien realizaba las visitas a los pueblos cobrando en grana el dinero o las mercancías que antes había dejado fiadas. En el poblado mixe de Tepantlali, en 1788, todo el pueblo, que tenía alrededor de 135 familias, le entregó, en su primera visita, ocho libras de grana, y en las siguientes no pudieron darle nada. En otros pueblos la situación fue similar.⁴¹

El caso del algodón era parecido; por una arroba de algodón en greña (una arroba tenía 25 libras, aproximada-

mente 11 kilogramos) los mixtecos recibían entre uno y dos pesos, pero si un pueblo necesitaba comprar cera de Castilla para alumbrar su templo, una arroba le costaba 28 pesos, y si una mujer quería un listón para adornar sus trenzas o su huipil, una libra de listón de Nápoles le costaba 22 pesos.⁴² Por una manta tejida en el telar de cintura, con una longitud de cinco varas (83 centímetros la vara) y que debió de tardar en tejer alrededor de un mes, la indígena recibía un peso. El ganado menor era lo que se pagaba mejor, por un chivo se daban nueve reales y quizás su cuidado requería menos esfuerzo por lo que no es de extrañar que la ganadería menor haya sido la actividad que más se desarrolló entre los indígenas, individualmente, y en los pueblos como actividad colectiva.⁴³ Cuando ocasionalmente las personas de los pueblos llegaban a adquirir algún artículo, una coa, harina de trigo, una cuerda de jarcia o un molinillo, lo hacían a crédito. Esto es, primero recibían el artículo que querían y después lo iban pagando, a través de los meses e incluso años, con un poco de algodón, un animal o algo de grana. Su deuda ascendía o disminuía pero nunca se terminaba de pagar. Los comerciantes de la región tenían cuadernos donde anotaban, en largas listas, los nombres de las personas que les debían y hubo quien tardó en recuperar lo que había dado a crédito hasta 15 años.⁴⁴

LOS MERCADERES EN EL TEMPLO Y LOS ALCALDES MAYORES

Si los indígenas eran pobres, su fe era grande. Su creencia en sus santos, la necesidad de vestirlos, de adornarlos, de cuidarlos, era inmensa. La obligación que ellos sentían de sostener su templo, de proveerlo con ornamentos, misales, cálices y custodias; de adornarlo con retablos y poseer una campana, los llevó a invertir en esas tareas sagradas todas sus energías. El trabajo colectivo unía a los linajes de un pueblo colonial en torno de su templo. Las iglesias indias eran, no el centro del pueblo, sino el pueblo mismo. Las gentes se identificaban con ellas, los santos eran vistos como sus antepasados míticos y sostener su poder sagrado demandaba mucho trabajo, pero bien valía la pena hacerlo. Si el templo era fuerte, bello, protegido por los santos, también lo sería la comunidad.

Las autoridades de los pueblos tenían, entre sus principales responsabilidades, la de cuidar el templo, velarlo, incluso por las noches, como todavía hoy lo continúan haciendo. Estas mismas autoridades también organizaban el trabajo colectivo para sostener los gastos del templo y las festividades religiosas del calendario ritual celebradas con música, danzas y comida.⁴⁵ Para la casa de sus dioses, las ofrendas y peticiones, así como para comprar cera, los pueblos gastaron considerables

cantidades. Construir la iglesia requería de mucho trabajo y también de dinero, y sostener el culto era sumamente costoso. Una misa podía llegar a valer hasta tres pesos con dos reales (cantidad con la cual se podían comprar cuatro machetes),⁴⁶ cuánto más costaría fundir la campana, encargarse el retablo, adquirir los copones, las tallas de los santos, las casullas y otros muchos objetos.⁴⁷ Por ejemplo, Yatza-che el Alto, en la sierra zapoteca, había reunido a lo largo de varios años, de 1735 a 1751 y gracias al trabajo de todos los hombres del pueblo sembrando "la milpa del común", más de 600 pesos, además de que había celebrado cada año, 14 misas y la fiesta de la virgen. En 1751 emplearon 400 pesos para pagar a un maestro carpintero, la manufactura de un colateral dorado (retablo para un altar lateral) para su iglesia y tan pronto lo adquirieron se endeudaron con otros 800 pesos: habían contratado a otro maestro de la ciudad de Antequera, para que les hiciera el retablo del altar principal.⁴⁸

En términos generales, durante los siglos XVII y XVIII, el dinero escaseaba en los pueblos y el poco que ingresaba era destinado al mantenimiento del templo. Las milpas de los indígenas les proporcionaban el alimento que requerían, siempre y cuando lloviera, pero no era suficiente para aportarles el dinero necesario para el culto. Por eso los pueblos buscaron de varias

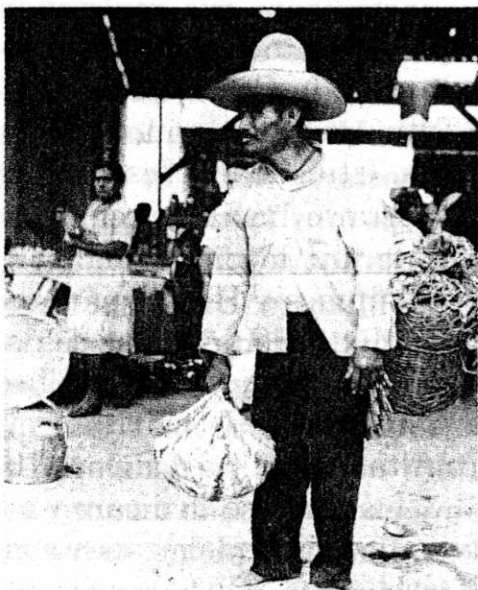
formas conseguir reales: tuvieron tierras de los santos que sembraban entre todos, el producto lo vendían y lo obtenido era ahorrado en un fondo comunal administrado y supervisado por sus autoridades. También criaron ganado menor y éste fue muy popular desde mediados del siglo XVI hasta casi el fin de la época colonial. Ganado y tierras eran las principales propiedades de los pueblos, eran sus "bienes de comunidad" y como tales los conservaron desde el siglo XVI hasta mediados del XVII. De 1660 en adelante las comunidades prefirieron transferir sus bienes a una nueva forma de organización: las cofradías indígenas.⁴⁹ A partir de entonces las cofradías fueron las poseedoras de los bienes de los santos, de hecho un análisis profundo seguramente nos mostraría que entre comunidad y cofradía también existía una identificación. Además de la venta de maíz, trigo y ganado, los pueblos se valieron de cualquier medio para obtener dinero, como la manufactura del hilo de seda y algodón, el tejido de las mantas y la cría de la grana.

Los pueblos mixtecos y los del Valle, habían vendido durante el siglo XVI sus productos en los centros novohispanos, como Puebla y Antequera, pero el debilitamiento de la sociedad india en su conjunto, la consolidación de la economía y la sociedad colonial, se unieron para ir creando barreras que impidieron a los indígenas colocar,

en forma directa, sus productos en los lugares donde podían obtener mejores precios. Los poblados fueron quedando aislados del mercado novohispano por la intromisión de los comerciantes peninsulares y criollos, pero sobre todo de los alcaldes mayores. Éstos eran jueces que, desde la década de 1530, habían sido nombrados por la Corona para cobrar los tributos que se pagaban al rey español e impartir justicia entre los indígenas. Como autoridades que eran, debieron de gozar de un profundo respeto entre los indios y aunque no tenemos datos para el siglo XVI, en una época más tardía, los mixtecos se dirigían a sus alcaldes mayores llamándolos: "padre nuestro" o "amparo nuestro".⁵⁰ No conocemos los detalles que hicieron posible que los alcaldes mayores cobraran tanta presencia en las regiones indias pero, desde la segunda mitad del siglo XVI y hasta el fin del dominio colonial, éstos utilizaron hábilmente su posición de intermediarios entre las regiones y los centros mercantiles, novohispanos y peninsulares, para obtener grandes ganancias con los artículos producidos por los indígenas. Por lo común, estos funcionarios tenían relaciones de parentesco con algunas de las familias más prominentes en las ciudades de México, Puebla, Antequera y Guatemala. Recibían a crédito los textiles y las mercancías que los pueblos necesitaban, la cera, la estopilla, la breña y las otras te-



Chatinos de Yolotepec, Juquila (fotografía de J.M. Ríos, 1961,
Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0426)



Huave, 1940-1946
(Archivo México
Indígena del IIS/UNAM,
núm. 988/1097)

las que se utilizaban para las albas y los ornamentos sacerdotales. Los alcaldes mayores entregaban estos bienes a las autoridades de los pueblos, quienes se comprometían a pagárselos al cabo de un año con grana, hilo de algodón, mantas o cualquier producto que pudiera venderse en las ciudades de la Nueva España o en Europa. Esta actividad fue conocida en su tiempo con el nombre de "repartimientos", debido a que el alcalde mayor repartía entre los indígenas sus mercancías a crédito y en ocasiones también dinero en efectivo. Aparte de esta forma de operar, que fue muy común, el justicia español (tanto los alcaldes mayores como las autoridades de los pueblos se llamaban justicias), también distribuía algodón en greña, el cual debía ser devuelto, por las autoridades de los pueblos, en mantas. Los gobernadores indígenas aceptaron esta situación porque necesitaban los productos, cuando no quisieron o demandaron un mejor precio, tuvieron que padecer la humillación de ser golpeados, rapados, azotados y puestos en la cárcel. El impacto psicológico de estas relaciones debió de ser enorme. ¿Por qué la autoridad propia, la que merecía un respeto enorme, tenía que soportar esta situación para sostener lo que les era vital? Es cierto que no faltaron alcaldes o gobernadores indígenas que obtuvieron ganancias personales negociando con los jueces españoles.

Los alcaldes mayores fueron acusados, por sus contemporáneos, de obligar a la población indígena a recibir mercancías que no necesitaban, como medias de seda; sin embargo, la verdadera opresión del sistema de repar- tos se debió a que estorbaba a otros comerciantes, incluidos indígenas y no indígenas, pagaba precios muy bajos y se ligaba con las creencias más profundas de los pueblos.

Los alcaldes mayores pagaban, por lo que acaparaban, menos que los comerciantes y como jueces gozaban, al mismo tiempo, de impunidad y de poder para obligar a los indígenas a entregar lo que éstos no deseaban. Adquirían cualquier producto que les reportara una ganancia y sus negocios reflejaron los cambios que vivía la economía de las regiones indias. En el último cuarto del siglo XVI, lo más importante fue el acaparamiento que realizaban en la Mixteca de la Costa, principalmente en Tututepec y Xicayán, de algodón en greña. Utilizaban a los triquis para transportarlo hacia la regiones serranas y de ahí lo distribuían en Tonalá, Juxtlahuaca y Huajuapán, es decir en la Mixteca Baja, así como también en las jurisdicciones de Teposcolula, Yanhuatlán y Nochixtlán, en la Mixteca Alta. A partir del siglo XVII, los alcaldes mayores se dedicaron al acaparamiento de ganado menor y sus derivados (sebo, lana, pieles, carne salada) en la Mixteca, y a la grana, que

adquirió relevancia tanto en esta región como en el valle de Oaxaca y en las sierras de los mixes y los chontales. Los funcionarios obtuvieron con la grana enormes ganancias. En 1660 el alcalde mayor de Villa Alta, adelantaba a los indígenas la cantidad de 13 y 16 reales por cada libra de grana que le entregaran, cuando el precio en la región era de 24 reales. Llegaban a obtener ganancias que fluctuaban entre el 50 y el 300 por ciento.⁵¹ Aunque la cría y el comercio de la grana eran actividades riesgosas, pues un aguacero fuerte podía acabar con los insectos que se reproducían en las nopaleras de los indios o bien, si éstos no las cuidaban los pájaros u otros animalillos podían comerlos y destruirlos; si los naturales no entregaban sus libras a tiempo, el alcalde mayor, quien también había recibido a crédito las mercancías y el dinero que repartía, podía quedar endeudado.

Una actividad con menor riesgo que la grana fue el tejido de mantas de algodón en la región de Villa Alta. El algodón se cultivaba en la tierra caliente del Golfo de México, en Cotaxtla, Cosamaloapan, la Chinantla y Guaspaltepec (en los actuales estados de Veracruz y Oaxaca), lo transportaban por las estribaciones de la sierra hasta los pueblos zapotecos y mixes, donde era hilado y tejido.⁵² El algodón y su manufactura producían considerables ganancias. A mediados del siglo XVII, se pagaba a

los cultivadores menos de un peso por arroba de algodón cosechada —su precio en el mercado era de 17 pesos— y, además, la fibra se entregaba a otros pueblos para que la hilaran a un precio de 19 o 20 pesos la arroba.⁵³ En esta forma, el alcalde mayor ganaba tanto en la compraventa de la fibra como en la manufactura de la manta. El comercio de textiles se mantuvo a lo largo del siglo XVIII y, prácticamente, ningún pueblo quedó exento de la presión de los alcaldes mayores. Las horas que las mujeres pasaron hilando con el malacate o tejiendo en su telar de cintura debieron ser muchísimas. En 1739, el alcalde mayor de Villa Alta le envió a su hermano, comerciante en la ciudad de México, 11 200 mantas.⁵⁴ Cuatro años más tarde, el siguiente alcalde mayor falleció en Villa Alta y al realizar el inventario de sus bienes, los albaceas encontraron tres cajones con más de 28 mil vainillas (se valoraron en un total de 707 pesos) y 140 atados de mantas que, con otras que se encontraron sueltas, dieron un total de 8 517 con un valor de 1 113 pesos. Además, en sus "libros de caja" tenía anotado que le debían, en los pueblos de su jurisdicción, 16 mil mantas con un valor de 23 mil pesos. En vida también había acaparado grana y vainilla y cuando lo sorprendió la muerte, había enviado al puerto de Santa María, en España, 11 457 pesos en ambos productos, dinero que le adeu-

daban.⁵⁵ La cantidad de mercancía que un alcalde mayor podía controlar durante los tres años que duraba en su cargo, nos deja asombrados, más aún si pensamos en las horas que los indígenas debieron dedicar para recolectar por el monte tantas pequeñas vainas de vainilla, para cuidar los insectos productores de la grana y los días que las mujeres pasaron hilando y tejiendo algodón. Más grave todavía si consideramos que la población de la sierra no era numerosa. Por ejemplo, Tlahuilottepec tenía, en 1742, 129 familias, mientras que Tamazulapan, 150; los demás poblados andaban entre las 300 familias, los más grandes, y las 40, los más pequeños.⁵⁶ La población total de la jurisdicción de Villa Alta era de 10 mil familias, lo que nos hace pensar que todos los habitantes tenían que trabajar para el alcalde mayor.

Analizando los datos anteriores, no resulta difícil imaginar las causas del empobrecimiento de los pueblos; lo que sí implica un esfuerzo es entender por qué un sistema tan opresivo pudo operar durante tanto tiempo. La necesidad de las personas de obtener mulas, machetes o telas, fue un factor a favor de los alcaldes mayores; también lo fue la urgencia de contar con dinero para alguna emergencia, como una enfermedad o la pérdida de la cosecha. Pero de hecho, fueron las creencias más profundas del mundo indio las que sirvieron de base a los alcaldes mayo-

res para construir las redes de los repartimientos de la mercancías. En sus libros de cuentas los funcionarios distinguieron, claramente, lo que los indígenas como individuos les adeudaban en pesos o géneros de la tienda y lo que recibían las autoridades indígenas a "nombre del común".⁵⁷ Esto último era lo más cuantioso y lo utilizaban para reproducir la vida ceremonial y reforzar los lazos comunitarios. En 1743, lo que le debían al alcalde mayor fallecido se distribuía de la siguiente forma: "los comunes" le adeudaban 524 pesos y las personas 236 pesos. A la vez que en su tienda lo más relevante era la cera, que se hallaba entre las "chucherías", tales como las balanzas y las prensas para terminar las mantas. Ésta fue valuada en 220 pesos mientras todo el resto sumaba 237 pesos.⁵⁸ Hoy es suficiente un momento para observar, en un templo indio, las velas que acompañan las plegarias. En San Francisco Yatée, en Tlahuilottepec o en cualquier pueblo, no es posible entrar a la iglesia con las manos vacías, tampoco acudir al entierro de un amigo sin una flor y una candela. En los cementerios, las tumbas tienen a sus pies un nicho con veladoras. Las velas acompañan al zapoteco, al mixe, al chinanteco y a todos los indígenas de Oaxaca, a lo largo de su vida. La fuerza jugó su parte en los negocios de los alcaldes mayores, pero sus repartimientos se establecieron aprovechando

do la religión indígena y su organización comunitaria. Esto los hizo más opresivos y amargos.

Hay que considerar otros aspectos de la sociedad indígena y de la historia prehispánica que complicaron la situación. Es necesario remontarse en el tiempo y recordar la grana y las enormes cantidades de mantas que los pueblos prehispánicos daban como tributo a los mexicas y a los gobernantes locales. Los reinos de la región de Tuxtepec entregaban, anualmente, a los gobernantes de Tenochtitlan, 2 800 mantas, unas sencillas, otras teñidas con colores naturales o tejidas con hilo entreverado con pelo de conejo y plumas, mientras que los señoríos daban a sus gobernantes locales, entre otros tributos, mantas y ropa de algodón. Es muy probable que esos pagos en mantas estuvieran justificados por vínculos religiosos. En pleno siglo XVIII, el reconocimiento que unos pueblos sujetos daban a su cabecera de doctrina era en mantas y éstas se entregaban, precisamente, en las fiestas del calendario ritual.⁵⁹ No es difícil ver el paralelo entre el tributo a los señores indígenas, el reconocimiento otorgado al templo, ambos expresados en mantas, y los repartimientos de los alcaldes mayores.

El papel de estos jueces fue complicado. El aspecto más negativo de su actuación radicó en haber pagado a los indígenas menos de lo que valían sus productos; pero tanto ellos como los mercaderes se colocaron como intermediarios entre la actividad económica de las regiones indias y el exterior. Papel facilitado y reforzado por una estructura colonial que impedía a éstas el acceso a las esferas de decisión política y económica. Este sistema formó una apretada madeja que aisló a las zonas indias. Conforme avanzaba el tiempo, sus pobladores miraban cada vez más hacia sí mismos, la mayoría desconocía lo que ocurría más allá de Antequera. Para vender sus productos que se consumían en las ciudades de México y Puebla, en las zonas mineras o tan lejos como Holanda, dependían de los comerciantes y los alcaldes mayores. Para solucionar sus litigios utilizaron procuradores españoles que traducían sus palabras a los términos legales de los abogados de la Audiencia. Incluso sus propias autoridades salían, con mucha frecuencia, a tratar de arreglar en la ciudad de México sus conflictos internos. La balanza de la historia iba inclinándose en su contra.

NOTAS

¹ Antonio Vázquez de Espinoza, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Patria, 1944, p. 147; "Cartas del Padre Bernabé Cobos de la Compañía de Jesús, 1630", incluidas en el libro antes citado, p. 199.

² Chance, *Race and Class*, *op. cit.*, p. 73; Vázquez de Espinoza menciona que en 1622 vivían en Antequera 500 vecinos, *op. cit.*, p. 147; Cobos registra 800 vecinos para 1630, *op. cit.*, p. 198. Un vecino era un jefe de familia.

³ Chance, *Race and Class*, *op. cit.*, p. 73.

⁴ Los datos de la población indígena son de 1662 y fueron tomados de Chance, *Conquest of the Sierra*, *op. cit.*, pp. 48-69; la información sobre la española son de 1595, tomados de *Dos famosos alegatos del padre dominico fray Juan Ramírez, dirigidos al rey de España el año de 1595*, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, s.f., p. 19.

⁵ "Relación de Tehuantepec, 1580", *op. cit.*, t. II, pp. 109-110.

⁶ Cobos, *op. cit.*, p. 197.

⁷ Judith F. Zeitlin, "Ranchers and Indians on the Southern Isthmus of Tehuantepec: Economic Change and Indigenous Survival in Colonial Mexico", en *Hispanic American Historical Review*, t. 69, núm. 1, Durham, Duke University Press, 1989, pp. 35, 46-47.

⁸ Taylor, *op. cit.*, pp. 56-65, 111 y 119.

⁹ AJT, leg. 53, exp. 90, "Contra los comerciantes por venta de vino, 1567"; leg. 32, exp. 6, "Carta de obligación para el transporte de vino de Castilla y otras mercancías, 1587", y otros muchos documentos de 1568 a 1610 en el mismo archivo, por ejemplo: leg. 19, exp. 2; leg. 24, exp. 6; leg. 53, exps. 90, 97, 102 y 107.

¹⁰ Taylor, *op. cit.*, pp. 122-129; Zeitlin, "Ranchers and Indians...", *op. cit.*, pp. 36-41.

¹¹ Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1740*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca/INAH, 1990, cap. VII; Pastor, *op. cit.*, caps. 10 y 11; Taylor, *op. cit.*, pp. 80, 114, 129, 171. Además, véase Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS/INI (Historia de los Pueblos Indígenas de México), 1994.

¹² Análisis del Ramo de Mercedes del AGN.

¹³ Cobos, *op. cit.*, p. 200; Zeitlin, "Ranchers and Indians...", *op. cit.*, p. 40.

¹⁴ Burgoa, *op. cit.*, II, pp. 6-7; Guillermo Tovar de Teresa, *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, México, INAH, 1979, pp. 129-152.

¹⁵ Burgoa, *op. cit.*, II, p. 18.

¹⁶ *Ibidem*, II, p. 8.

¹⁷ *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Juchitán, Ediciones Casa de la Cultura del Istmo, 1981, p. 75.

¹⁸ Datos tomados de Heinrich Berlin, "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca", en *Idolatría y supersticiones entre los indios de Oaxaca*, *op. cit.*, pp. 25ss. A fines del siglo XVII, algunos poblados zapotecos habían registrado en pequeños libros y con caracteres latinos sus cantos religiosos, su calendario y anotaciones referidas al estado del tiempo, véase José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993, cap. 8; comentarios personales de Arthur G. Miller y Juana Vázquez.

- ¹⁹ Berlin, "Las antiguas creencias...", *op. cit.*, p. 77.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 44.
- ²¹ Burgoa, *op. cit.*, t. I, cap. XXIV.
- ²² Cobos, *op. cit.*, pp. 201-202.
- ²³ Burgoa, *op. cit.*, t. II, pp. 45 y 59.
- ²⁴ *Ibidem*, t. I, cap. XXIV, p. 296.
- ²⁵ *Ibidem*, t. II, p. 125.
- ²⁶ Véase la cita 9 de este capítulo.
- ²⁷ Análisis de los libros de cuentas y tratos a crédito entre los mercaderes en AJT, por ejemplo: leg. 24, exp. 6; leg. 20, exp. 27 y otros más.
- ²⁸ Terraciano, *op. cit.*, pp. 416-417.
- ²⁹ *Ibidem*.
- ³⁰ AGN, Indios, vol. 3, exp. 540.
- ³¹ AJT, leg. 1, exp. 17, "Queja contra el gobernador de Achiutla, 1578".
- ³² Terraciano, *op. cit.*, pp. 413-414.
- ³³ *Ibidem*.
- ³⁴ Judith F. Zeitlin y Lillian Thomas, "Indian Consumers on the Periphery of the Colonial Market System: Tracing Domestic Economic Behavior in a Tehuantepec Hamlet", mecanoescrito, 1993; su estudio, realizado en Chihuitán, en el istmo de Tehuantepec, mostró que del total de tepalcates sólo el dos por ciento presentaba influencia o estilo español.
- ³⁵ AGN, Tierras, vol. 765, exp. 2, "Concurso de acreedores a los bienes de Felipe Ramírez de Arellano, alcalde mayor de la Villa Alta, 1743".
- ³⁶ Zeitlin y Thomas, "Indian Consumers", *op. cit.*
- ³⁷ AJT, leg. 37, exp. 88, "Testamento de Onofre Sánchez Mellado, 1701"; AJT, leg. 41, exp. 1, "Testamento de Gabriel de Bolaños, 1718"; AJT, leg. 28, exp. 1, "Testamento de Vicente Sánchez Mellado, 1724".
- ³⁸ AJVA, Civil, leg. 5, "Inventario de la tienda de Miguel Bustamante, 1780", citado en Chance, *Conquest of the Sierra*, *op. cit.*, pp. 99-100.
- ³⁹ Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España*, 2 vols., México, Editora Nacional, 1952 (facsimil de la edición de 1746-1748), vol. 1, pp. 325-376; Romero Frizzi, *Economía y vida*, *op. cit.*, apéndice I, Testamentos.
- ⁴⁰ Archivo Parroquial de San Pablo Mitla, "Inventario de los bienes del templo de San Pablo Güilá, 1800"; Archivo Parroquial de Zochila, libro de la cofradía de Yatzeche el Alto, 1732 a 1830.
- ⁴¹ AGEO, Real Intendencia, leg. 27, exp. 4, "Contra Miguel de Aranzena indio de Taguí, 1788-1789".
- ⁴² AJT, leg. 37, exp. 88, "Testamento de Onofre Sánchez, 1681"; AJT, leg. 28, exp. 2, "Testamento de Gabriel de Bolaños, 1715".
- ⁴³ *Ibidem*; Romero Frizzi, *Economía y vida*, *op. cit.*, apéndice de precios de ganado, pp. 484; el tiempo de tejido fue calculado gracias a una comunicación verbal en San Andrés Chicahuaxtla, pueblo triqui.
- ⁴⁴ Véase la cita 42.
- ⁴⁵ Libro de la cofradía de Yatzeche el Alto, *op. cit.*
- ⁴⁶ Archivo Parroquial de Mitla, Libro de la cofradía de San Pablo Güilá, 1740.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Notas personales sobre los archivos parroquiales en el valle de Oaxaca, de Nancy M. Farriss; Pastor, *op. cit.*, pp. 241-259.

⁵⁰ AJT, leg. 31, exp. 8, "Carta de los principales de Yanhuitlán, 1722".

⁵¹ Chance, *Conquest of the Sierra*, *op. cit.*, pp. 101, 103-106.

⁵² *Ibidem*, pp. 103-111; Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, t. I, pp. 270, 372-374.

⁵³ Brian R. Hamnett, *Política y comercio en el sur de México, 1750-1821*, México, IMCE, 1976, pp. 35-36.

⁵⁴ Chance, *Conquest of the Sierra*, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁵ AGN, Tierras, vol. 765, exp. 2.

⁵⁶ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, t. II, pp. 190ss.

⁵⁷ AGEO, Real Intendencia, caja 27, exp. 4, "Queja de Tepuxtepeque, 1789".

⁵⁸ AGN, Tierras, vol. 765, exp. 2.

⁵⁹ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, "Memoria de lo que paga el pueblo de San Juan Petlapa, 1763".

7. LA REBELIÓN

*nos allanaron el desván y la memoria
decidieron por nosotros en mitad de la duda
nos quitaron los fantasmas y los papeles
levantaron un cepo de palabras*

Mario Benedetti, *Ceremonias*

Conforme transcurrió el tiempo, la vida en los pueblos fue tornándose cada vez más difícil. A cada esfuerzo realizado seguía una imposición española. Parecía como si el Estado colonial, la Iglesia, los religiosos y los pobladores no indios vivieran al acecho de la población indígena, esperando que emprendiera cualquier actividad para exigir su parte. Primero habían obtenido oro y esclavos; después tributo. Y cuando las comunidades producían seda, criaban ganado y cosechaban trigo, los dominicos se entrometieron en la administración de estos bienes y el obispo logró imponer el pago del diezmo a la Iglesia católica. No obstante, los poblados consiguieron, con su trabajo y sus siembras en las tierras comunales, el dinero

con el cual abastecer sus cajas de comunidad; sin embargo, los alcaldes mayores utilizaron los repartimientos para proveerlos con los artículos que deseaban y acaparar lo que producían. A pesar de todo, los pueblos indígenas de Oaxaca reaccionaron utilizando las leyes y los tribunales novohispanos, respuesta muy diferente a la de sus vecinos, los grupos mayances de los actuales estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche y Chiapas, quienes participaron, desde la conquista hasta el siglo XIX, e incluso hasta el presente, en numerosas rebeliones. En Oaxaca, las sublevaciones fueron esporádicas, en especial si consideramos las luchas del siglo XVI como parte de la guerra de conquista.

Sólo tenemos el registro de una gran revuelta: la de 1660, que se inició en el poblado de Tehuantepec y se extendió hacia otras comunidades zapotecas, chontales y mixes. Las razones del descontento fueron los abusos cometidos por los alcaldes mayores; los precios ínfimos que éstos pagaban y los trabajos excesivos que imponían. En Oaxaca los motines contra las autoridades coloniales no fueron algo inédito; ya otro poblado se había sublevado, en fechas anteriores, contra los alcaldes mayores: San Miguel Achiutla, en la Mixteca, se rebeló en 1580 y en 1629. Es probable que existan otros ejemplos pero no contamos con noticias de ellos. El caso de Achiutla muestra paralelos con la rebelión de Tehuantepec, pero también diferencias notables. En 1580, Achiutla se levantó porque su alcalde mayor metió en la cárcel a un mixteco que se había emborrachado durante la fiesta del pueblo. La segunda, tuvo lugar durante la celebración del día de San Miguel. El alcalde mayor osó pedirle al alguacil indígena un caballo para realizar un viaje y sólo le dio un real. Esto provocó que todo el pueblo se amotinara y metiera al justicia español y a sus criados en la cárcel. Lo que llama la atención es que San Miguel Achiutla, por motivos aparentemente mínimos, se subleva.¹ Es posible apreciar que los hechos de la Mixteca y Tehuantepec tienen un aspecto en común: sucedieron duran-

te la celebración de fiestas religiosas. Quizás exista un elemento de análisis que se nos escapa: la mentalidad india, su religiosidad y la forma como concebía los días sagrados. Sabemos, por estudios actuales, que la fiesta es considerada como un tiempo peligroso porque en ella las fuerzas divinas, las que proporcionan la vida y protegen al pueblo, están presentes. Incluso, algunos pueblos nahuas creen que el jueves santo es particularmente delicado, porque se puede causar daño al santo protector; asimismo, piensan que pueden abrirse los cerros sagrados.² Así, los indígenas podían tolerar los abusos, pero no la intromisión ajena en sus espacios y tiempos sagrados. Se puede apreciar una gran diferencia entre este proceder y la actitud pasiva que asumía la élite india cuando, en los días de la conquista, presenciaron azorados cómo los frailes y los conquistadores arrojaban de lo alto de sus templos prehispánicos, las figuras de sus dioses. Aquellos días habían sido particularmente terribles. A la vez, es imposible negar que el caso de Tehuantepec fue diferente por sus proporciones, puesto que se extendió por una amplia región, además, los zapotecos llegaron al extremo de matar a don Juan de Avellán, el alcalde mayor, lo que constituye un hecho insólito. Para entender el problema debemos relacionarlo con el contexto del momento. Después de más de un siglo de cons-

tantes epidemias, hacia mediados del siglo XVII, la población nativa se encontraba en sus niveles más bajos. Las comunidades eran pequeñas y con escasos habitantes, a consecuencia de lo cual el trabajo en los repartimientos era abrumador y, ya que estaba asociado con el sostenimiento del culto, los zapotecos, tal vez, pensaron que el mundo sagrado que los protegía peligraba. Es posible que por este mismo motivo la región haya presenciado otros movimientos indígenas durante el siglo XVII, como el de los mayas de Bacalar en 1639 y el de los mayas "cimarrones" de Tzuctok, también en 1660, en la región de Campeche.³ Puesto que el conflicto de Tehuantepec puso de manifiesto aspectos centrales de las políticas novohispanas, antes de continuar con el análisis, es mejor conocer los detalles y los hechos de la rebelión.

EL DOMINGO DE RAMOS

Domingo de Ramos de 1660, 21 de marzo. Las autoridades indígenas de Tehuantepec se presentan en las casas reales para pedir al alcalde mayor, don Juan de Avellán, moderación en los repartimientos de mercancías que realizaba. Éste las trata en forma insolente y, cortándoles la palabra, ordena que las metan en la cárcel y las azoten en la plaza pública, incluyendo a unas mujeres que las acompañaban.⁴

Al día siguiente, lunes santo, un grupo de indígenas de la Mixtequilla, San Blas y otros barrios de Tehuantepec, recorre el pueblo excitando a la gente a librarse del funcionario. Se reúnen más de mil personas y furiosas se dirigen a las casas reales, donde encuentran al alcalde mayor. Comienzan a arrojar piedras y lanzan gritos. Don Juan, espantado, en compañía de su criado español y de un esclavo mulato, abandona las casas reales tratando de llegar hasta el convento de los dominicos para refugiarse. Al verlo, los indios gritan con más fuerza, le tiran piedras y una de ellas lo alcanza en la cabeza "haciéndole saltar los sesos". El criado español y el esclavo mulato mueren también a manos de la multitud. Las casas reales son incendiadas y los vecinos españoles se refugian en el convento para evitar ser atacados por los zapotecos. Los alzados se apoderan de las armas del alcalde mayor y arrastran su cadáver por la plaza, insultándolo y golpeándolo. Tocan los tambores, gritan en señal de triunfo y reunidos en asamblea deponen a las autoridades indígenas que habían sido aliadas del alcalde mayor, eligen a Marcos de Figueroa como gobernador y nombran un alcalde, tres regidores y un escribano. Los indios se arman con arcabuces que han tomado de las casas reales, además de palos y piedras. La noticia del levantamiento se extendió a otros pueblos. El día de Corpus



Chatinos, 1940-1946 (Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0383)

Christi, es decir, el 26 de mayo, día de la fiesta de Nexapa y dos meses después de la revuelta de Tehuantepec, los indígenas de esta villa también se levantaron en contra de su alcalde mayor, don Juan de Espejo. Según el relato de un testigo español que llegó a Antequera solicitando auxilio, cuando los indígenas de las rancherías de los alrededores de Nexapa bajaban a preparar la fiesta, a engalanar las calles

con arcos de ramas y follaje para la procesión, el gobernador indio los convocó a levantarse contra los españoles. Los indios sitiaron a los vecinos de aquella villa. Con anterioridad le habían pedido al alcalde mayor que hiciera salir a los vecinos españoles porque ya no querían que estuvieran entre ellos, que "harían suyas las tierras" que aquéllos habían ocupado. El alcalde mayor y los demás vecinos eu-



Chatinos, 1940-1946 (Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0383)

Christi, es decir, el 26 de mayo, día de la fiesta de Nexapa y dos meses después de la revuelta de Tehuantepec, los indígenas de esta villa también se levantaron en contra de su alcalde mayor, don Juan de Espejo. Según el relato de un testigo español que llegó a Antequera solicitando auxilio, cuando los indígenas de las rancherías de los alrededores de Nexapa bajaban a preparar la fiesta, a engalanar las calles

con arcos de ramas y follaje para la procesión, el gobernador indio los convocó a levantarse contra los españoles. Los indios sitiaron a los vecinos de aquella villa. Con anterioridad le habían pedido al alcalde mayor que hiciera salir a los vecinos españoles porque ya no querían que estuvieran entre ellos, que "harían suyas las tierras" que aquéllos habían ocupado. El alcalde mayor y los demás vecinos eu-



Mixes, 1940-1946 (Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 989/2168)

ropeos, los mulatos y mestizos, primero se guarecieron en las casas reales y después se refugiaron en el templo, armados con arcabuces, lanzas y espadas. Según contaba el testigo español, habían tratado, en varias ocasiones, de convencer a los indios de que regresaran a sus rancherías, a lo cual éstos respondieron: “que habían de hacer como los de Tehuantepec porque no eran menos que ellos”.⁵

Poco después de aquellos sucesos, las autoridades de los pueblos del corregimiento de Ixtepeji, acudieron a México para quejarse de su corregidor. Fueron los alcaldes, gobernadores y principales de Santa Catalina Ixtepeji, San Pedro, Santa Catalina Lachiatao, San Miguel Amatlán, Santa María Macuiltotec, San Juan Chicomezuchitl, Calpulalpa y Zoquiapan de Teococuilco. Lo acusaban de recogerles su grana a

un precio de dos pesos cuando valía tres pesos y seis reales; de quitarles 18 tandas de sábanas pequeñas (cada tanda tenía 30 piezas) y darles nueve reales en lugar de 16; de haberles repartido nueve mulas a 10 pesos cuando costaban seis, más una numerosa lista de agravios cometidos por el corregidor y su teniente. Concluidas las demandas en México y sin haber obtenido un resultado concreto, las autoridades regresaron a sus comunidades donde un acontecimiento, en apariencia intrascendente, desató otra vez la furia de los indígenas. En el poblado zapoteco de Capulalpan, en la Sierra Norte, el alcalde mayor trató de meter en la cárcel a la mujer de un preso que había escapado. Los zapotecos lo persiguieron tirándole piedras, pero esta vez el funcionario logró huir.⁶ También en el partido de Villa Alta, los indígenas mixtecos estaban alborotados por los repartimientos de algodón y grana; lo mismo sucedía en Teutila, Huajuapán, Yanhuitlán y Teotitlán del Valle, en el obispado de Oaxaca; en Tancítaro, obispado de Michoacán; en Otumba, obispado de México; en Huamantla provincia de Tlaxcala y en otros lugares. ¿Qué sucedió? ¿Estaban de acuerdo todos los rebeldes? La información que se tiene no permite responder todas las dudas. Si hubo coordinación entre los insurrectos, no lo sabemos, pero los españoles pensaron que sí la había. Hablaron de “un

alzamiento general en la provincia de Oaxaca” y de existir correspondencia dirigida a 26 gobernadores indios convocándolos para que se alzaran, diciéndoles que había llegado el tiempo de salir de la opresión de los españoles.⁷ Que se había cumplido el plazo en que “habían de salir de una laguna, donde estaban escondidos, el rey de Tehuantepec de los zapotecas llamado Congún y el de Villa Alta y el de la nación mixe llamado Condoy”.

VOCES EN LA SEDICIÓN

Los hechos que siguieron al levantamiento del lunes santo, involucraron desde las más altas esferas del poder novohispano, es decir, el virrey, el obispo y el provincial dominico, hasta los círculos regionales, como el cabildo de Antequera y los alcaldes mayores. Se inició un intenso intercambio de cartas, escritos, pareceres, órdenes y contraórdenes: los alzados de Nexapa le escribieron al obispo de Oaxaca, don Alonso de Cuevas Dávila, el obispo a los indígenas, el provincial dominico al virrey, el virrey al obispo, el cabildo de Antequera al capitán de batallón de la ciudad. Los escritos revelan mil detalles de aquellos días: cómo se ejercía el poder colonial, qué concepciones tenían los españoles de los indios, así como la de éstos de aquéllos. Sigamos esos momentos: cuando el vecino español

de Nexapa ha llegado a la ciudad de Antequera y el cabildo de ésta se apresta a enviar un capitán al mando de una compañía de milicias. Penetremos en el discurso de los actores, escuchemos entretejida la voz de los indios en la carta que dirigen al obispo, con el parecer del cabildo español de Antequera:

Nosotros, gobernadores y alcaldes de todos los pueblos que se nombran los chontales: Santísimo señor, parecemos con el respeto y reverencia que podemos y decimos:

dijo el gobernador español: Que la experiencia ha mostrado que los indios son hijos del temor, y que éste le sigue de lleno a su incapacidad

que hemos venido de todos nuestros pueblos [...] y que vuestra santísima ha venido a favorecer a todos los naturales

y faltándoles castigo a estos alborotos e incendios que han cometido los de Tehuantepec y han comenzado a cometer los de Nexapa

que los alcaldes mayores nos hacen vejaciones que ya no podemos más

estando como están estos indios por su naturaleza habituados para semejantes conspiraciones y conjuraciones, y embriagarse privándose de sus sentidos

y la grana valiendo la libra a tres pesos y medio y a cuatro nos la pagan

ellos a doce reales, y los machetes a doce reales, [...] y los zapatos de baqueta a peso [...] y las coas a doce reales y las candelillas de cera de Campeche que sacan de una arroba, ochenta pesos y todo cuanto trabajo tenemos todo el año de día y de noche es para pagarles a ellos y a [sus] tenientes y criados

será muy posible que con la dicha ebriedad en una noche hieran y maten a todos dichos los vecinos con el dicho su alcalde mayor

el intérprete luego va al alcalde mayor y le dice que no conviene para las cobranzas que sean gobernadores ladinos [listos y astutos] sino tontos

que saquen de esta ciudad cien hombres, con armas y prevención de municiones y pólvora bastante.⁸

*Nadie nos quiere ayudar. Tienen mucho miedo por los alcaldes mayores. Nuestros corazones se iban acabando, y como somos tributarios lo llevamos en amor de Dios y nos moríamos. Dios trajo a su Señoría a nuestra tierra. Ahora no tenemos trabajo, no nos moriremos, estamos vivos.*⁹

Un día jueves de ese mes de mayo de 1660, los gobernadores de los pueblos de la cabecera de Nexapa despachan con un propio otra carta dirigida al obispo, escrita en su lengua. Fue traducida poco después:

Por dios te pedimos, señor obispo, que nos ayudes, porque no muramos todos

*los indios y macehuales que son de Dios y del Rey, porque son muchos los soldados que recogió.*¹⁰

El obispo les responde:

Hijos míos, [...] en mucha pena quedo de vuestros trabajos que tanto siento y que sin poderlos remediar. Sosegáos y estad quietos y con muchas obediencias a vuestro alcalde mayor, como vasallos leales de su majestad, que Dios guarde.¹¹

Por dios te lo piden todos los indios y todos los principales, para que venga[s] a ayudarnos a Nexapa.

No os alborotéis y el dinero y de la grana volvedlo, si no tenéis grana, a vuestro alcalde mayor. Y si estáis atemorizados y medrosos de los soldados y de las muertes de vuestros compañeros, no queréis ir a las cabeceras a entregarlo, lo entregaréis al vicario, persona segura que lo entregue al alcalde mayor.¹²

Los documentos de la rebelión dan testimonio de una realidad que conmueve: en el drama de aquellos momentos, en que los gobernadores chontales recurrieron con reverencia al obispo pidiendo su intervención; éste fue, entre las autoridades, quien los trató con más consideración, no obstante verse obligado a contemporizar con las demás autoridades novohispanas y con el mismo sistema de repartimiento al pedirles que regresaran la grana. Más

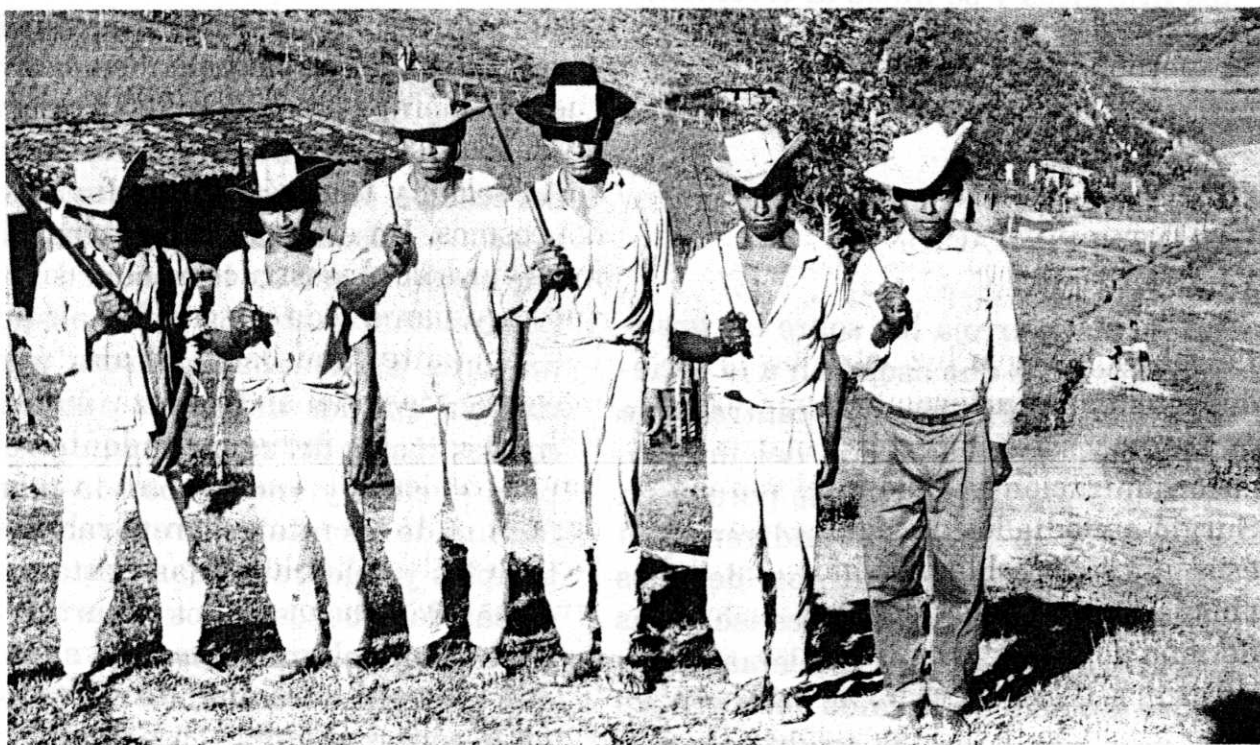
dramático aún fue el contrapunto que se estableció entre la forma respetuosa de los indios, cuando solicitaron la intervención del obispo, y las palabras de desprecio de los miembros del cabildo español de Antequera. Porque, a pesar de todo y en medio de lo más álgido de la rebelión, los indígenas conservaron el respeto por el poder colonial.

EL DESENLACE

A los días de violencia en Tehuantepec les siguió, a solicitud del virrey, la rápida intervención del obispo de Oaxaca, don Alonso Cuevas Dávila, quien utilizando su autoridad espiritual trató de calmar los ánimos de los alzados. Su actuación se desenvolvió entre el 4 de abril de 1660, en que escribió una primera carta a los zapotecos de Tehuantepec, y septiembre del mismo año, cuando don Juan de Leyva y de la Cerca, marqués de Leyva y de Landrada, conde de Baños y nuevo virrey de la Nueva España desembarcó en Veracruz para sustituir al duque de Albuquerque. El conde de Baños consideró que la actuación del obispo no había sido suficiente para ocuparse, de lo que él consideraba, el negocio más importante que se había presentado en la colonia desde la conquista, pues entonces se trató de adquirir y ahora de conservar "lo que tanto trabajo y fatigas costaron".¹³

El conde de Baños consideró que los problemas de Tehuantepec habían quedado sin castigo, para lo cual nombró al oidor de la Real Audiencia, don Juan Francisco de Montemayor y Cuenca, para aplicar “grandes remedios”. El oidor llegó a la ciudad de Oaxaca el 19 de marzo de 1661, procedió con cautela en cada paso, escribió cartas a las autoridades diciendo que iría a Tehuantepec “a servirlos y a consolarlos”.¹⁴ Se dirigió al istmo acompañado de dos compañías, una de arcabuceros y otra de lanceros a caballo, más 12 caballos batidores; aprehendió a las autorida-

des indígenas nombradas, después de la rebelión, en Jalapa del Marqués, Tequisitlán y Tehuantepec. Poco más de un mes duraron las diligencias del proceso contra el cabildo indígena hasta que fue pronunciada la sentencia final. La ejecución se efectuó el 27 de junio de 1661 y constituye una de las páginas más sanguinarias escritas por la brutalidad del poder. El alcalde de república, don Jerónimo Flores, fue degollado, su cadáver abierto en cuartos como una res y sus partes colgadas en postes a las salidas de la villa de Tehuantepec; Fabián de Mendoza fue llevado a la



Chatinos de Panixtlahuaca, Juquila (fotografía de J.M. Ríos, 1961, en Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0427)

picota y ahorcado; otros fueron arcabuceados, muchos más arrastrados por las calles casi desnudos, azotados de trecho en trecho hasta completar 100 azotes y desterrados, condenados a 10 años de servicio en las minas; a otros les quemaron el pelo y les cortaron las manos. A Lucía María, la azotaron, la subieron al patíbulo, la raparon y le cortaron una oreja que clavaron en la horca. Cinco días duró el castigo, al concluir se levantó un tablado de ocho gradas, al frente del cual se colocó una pintura del rey Felipe IV, una silla y cortinajes de terciopelo encarnado, alfombras y un baldaquín; hubo en la iglesia función solemne con cantos litúrgicos y se inició la ceremonia de "perdón general".¹⁵

LAS INTERPRETACIONES Y LAS DUDAS

La rebelión arroja luz sobre las grandes tensiones que asolaban a la sociedad india y sobre aspectos centrales de su organización y visión del mundo. Surgió a mediados de siglo porque en esos años la población indígena del obispado de Oaxaca llegaba, después de más de un siglo de descenso, a las cifras más bajas.¹⁶ Los problemas naturales asociados a la caída demográfica se agravaban con los repartimientos. Sólo que las cifras de población suma-

das a la codicia de los funcionarios, no explican lo que pasó. ¿Por qué se apoderaron de las insignias reales? ¿Por qué el odio se canalizó hacia el representante inmediato del poder español, el alcalde mayor o el corregidor, y no se cuestionó al obispo o al virrey? Si reflexionamos la larga historia transcurrida desde la conquista, debemos recordar los numerosos esfuerzos realizados por las sociedades indígenas para ajustar su tradición, su cultura y su economía a la nueva era colonial. Esa lucha estuvo acompañada, intermitentemente, por epidemias y enfermedades que no eran pensadas en términos de virus, bacterias y desnutrición, sino como parte de un sistema de creencias, de un sistema ideológico que consideraba a la enfermedad como un desequilibrio en la esfera natural, en la social y también en las fuerzas del cosmos. En este sentido las epidemias no sólo desestructuraban, sino que sacudían a toda la sociedad. Los constantes abusos de los alcaldes mayores ocasionaban pobreza material, ya que los indígenas adquirían con los reales del repartimiento velas para el culto y encargaban la manufactura de los retablos, reparaban sus templos y celebraban las fiestas religiosas; los abusos de los repartimientos hacían peligrar el mundo sagrado que protegía a los pueblos. El trabajo de la sociedad india lejos de ser coronado por el éxito iba acompañado de

una mayor dosis de frustración que estallaría, finalmente, aquel Domingo de Ramos. La rebelión se inició un día santo y el papel del obispo fue importante porque la sociedad indígena seguía conservando una organización que unía estrechamente a la política con las fuerzas sagradas. Entre los mixes, chontales y zapotecos serranos fue un movimiento mesiánico que esperaba encontrar, en el resurgimiento de sus héroes míticos, una renovada relación

con la sociedad novohispana.¹⁷ Hasta ese momento "habían estado sujetos los indios a los españoles, ahora debían estarlo los españoles a los indios".¹⁸ El desenlace fue, como siempre, complicado; del lado de los indígenas lleno de contradicciones, de respeto al poder español, de deseos de hacerlo propio y de temor. Por la parte hispana, hubo paternalismo en el obispo, temor y desprecio en el cabildo de la ciudad, de crueldad en el oidor y sus verdugos.

NOTAS

¹ "Proceso criminal por desacatos cometidos en San Miguel Achiutla, 1580", AJT, leg. 1, exp. 4; "Causa criminal, 1629", AJT, leg. 38, exp. 63 de la catalogación antigua.

² Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 78.

³ Alicia M. Barabas, "Utopías indias", en *Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987, pp. 118-121.

⁴ La reconstrucción de la rebelión está basada en Basilio Rojas, *La rebelión de Tehuantepec*, México, SMGE, 1964.

⁵ Héctor Díaz Polanco y Carlos Manzo (comps.), *Documentos sobre las rebeliones indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-1661)*, México, CIESAS, 1992, pp. 44-61. Hechos muy similares se suscitaron en Tuxtla en 1693, en donde los indios y principales del común se rebelaron, ultimando a pedradas al alcalde mayor. Véase Murdo J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/ U de G, 1996, pp. 87-102.

⁶ Rojas, *op. cit.*, pp. 61-64.

⁷ *Ibidem*, pp. 131-133.

⁸ Díaz Polanco y Manzo, *op. cit.*, pp. 39, 40-41.

⁹ *Ibidem*, documento núm. 4, pp. 44ss.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 59-60.

¹¹ Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, CIESAS, 1992, p. 188.

¹² *Ibidem*, p. 189.

¹³ Rojas, *op. cit.*, pp. 39 y 73.

¹⁴ *Ibidem*, p. 39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 124.

¹⁶ Díaz Polanco, *El fuego de la inobediencia*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Rojas, *op. cit.*, p. 133; Barabas, "Utopías indias", *op. cit.*, p. 133.

¹⁸ Luis González Obregón, "Sublevaciones de indios en el siglo XVII", p. 28, citado en Alicia M. Barabas, "Utopías indias", *op. cit.*, p. 137.

8. EL ÚLTIMO SIGLO

*y queremos gritar y en la garganta
se desvanece el grito:
desembocamos al silencio
en donde los silencios enmudecen.*

Octavio Paz, *Silencio*

En los años posteriores a 1660, nuevas rebeliones surgieron en otras partes de la Nueva España; en Oaxaca no volvería a presentarse, durante la época colonial, un levantamiento comparable al registrado en Tehuantepec. La desesperación había tocado fondo a mediados del siglo XVII. A partir de entonces es posible apreciar una consolidación de la cultura indígena colonial, tanto en las regiones que participaron en la revuelta como en aquellas que no intervinieron; en las cercanas a la empresa hispana, el valle de Oaxaca y la Mixteca, y en las más lejanas: las sierras. La población indígena había dejado, finalmente, de disminuir y aunque estaba lejos de las dimensiones prehis-

pánicas, un nuevo clima de relativa estabilidad le proporcionaba los bríos que necesitaba para continuar reproduciendo su cultura. Las epidemias volvieron, pero su efecto no fue tan devastador. Asomó el descontento en algunos tumultos, se sublevaron otra vez contra el alcalde mayor, pero el movimiento ya no se extendió.¹

LA POBLACIÓN A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Mientras que otras regiones de la Nueva España se iban tornando cada vez más mestizas en lo que a su población, su economía y cultura se refiere, la del

obispado de Oaxaca continuaba siendo indígena. Por esas tierras del sur, la población española —peninsulares y criollos—, así como la de “sangre mezclada”, es decir, mestizos y mulatos, no era, en términos cuantitativos, relevante. La ciudad de Antequera era el principal y casi único asentamiento no indio. A mediados del siglo XVIII, vivían en ella seis mil familias españolas y mestizas, mientras que en el pueblo vecino de Xalatlaco 380 familias indígenas hacían su vida trabajando en casas de la ciudad y elaborando artesanías: sombreros, alfarería, cohetes, objetos de madera, o bien como albañiles, carpinteros, etcétera.² Claro está, la ciudad era el corazón político, la sede religiosa y el espejo del poder colonial. Más allá, sólo quedaban islas de esa población blanca en un mar que, a pesar de todo, seguía siendo indígena. Huajuapán era el segundo asentamiento español de importancia, ahí vivían 300 familias no indígenas, al lado de otras tantas mixtecas y de indios mexicanos de habla náhuatl. Incluso el valle de Oaxaca, tan cercano a Antequera, era indígena; toda la población española vivía concentrada en el centro urbano y muy pocas familias de peninsulares, criollos y mestizos radicaban en las comunidades: ocho o 10 en Ejutla y tres en Xoxocotlán.³ Fuera de Antequera, la Mixteca era, en 1742, la región donde radicaba el mayor número de familias españolas,

mestizas y mulatas. Se encontraban distribuidas en varios pueblos, 104 en Tlaxiaco, 160 en Teposcolula y unas más en Juxtlahuaca, Acatlán, Tonalá, Tututepec y otras localidades. La población negra era importante en Jamiltepec y en Huazolotitlán, en la Mixteca de la Costa y en la Cañada vivían 60 familias de esclavos que trabajaban en los trapiches. Pero en realidad, después de Antequera no había ningún otro poblado español de importancia, las viejas villas, aquellas que habían sido fundadas para consolidar la conquista en el ya lejano siglo XVI, languidecían en la penuria. En la Villa Alta de San Ildefonso vivían 26 familias y en la de Santiago Nexapa sólo quedaban indios y negros, estaba casi desierta y totalmente arruinada.⁴ En contraste con esta situación, Tehuantepec tenía 2 600 familias zapotecas, apenas 50 de españoles y mestizos y 115 de mulatos.⁵ Muchos pueblos eran totalmente indios; en algunas ocasiones residía en ellos un cura o llegaban a él algunos tratantes mestizos para aprovechar el día de plaza. La vida que se reproducía en ellos tenía un fuerte sabor mesoamericano. La población del obispado ascendía, a mediados del siglo XVIII, a unas 328 mil personas y de ellas un 87 por ciento era amuzgo, cuicateco, chatino, chinanteco, chocholteco, chontal, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, nahua, popoloca, zapoteco, triqui y zoque.



Por supuesto que la importancia de la población europea no radicaba en su número, sino en la posición que ocupaba en la estructura política y en la vida económica. Aun así, de ese 13 por ciento no indio, una parte importante estaba formada por mestizos, mulatos, negros y españoles pobres, que laboraban en los trapiches, o eran tratantes, pastores o rancheros. Los poderosos y sus representantes eran muy pocos. Su posición se apoyaba en los cargos que ocupaban en las altas esferas del clero, la política y el comercio y, como

*Habitación huave de
San Mateo del Mar, 1940-1946
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, núm. 988/1159)*

correspondía a su nivel y jerarquía, eran propietarios de haciendas. Los mercaderes se ocupaban del tráfico con Guatemala, el Soconusco y el resto de Centroamérica. Traían y llevaban cientos de productos diferentes y los enviaban hacia Puebla y México.

continuaran su vida y se relacionaran con el exterior. Los tratantes de escasos recursos y los viandantes dueños de unas cuantas mulas, entraban a las sierras y los días de plaza intercambiaban los artículos novohispanos e importados por productos regionales:



Casa-habitación chatina de Yaitepec (fotografía de J.M. Ríos, 1961, en Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0417)

A través de una larga hilera de comerciantes pobres —criollos, peninsulares, mestizos e indios—, extendían sus vínculos hacia los pueblos del interior del obispado. El comercio, principal actividad de toda la región, tenía sus ventajas y sus desventajas. Entre las primeras permitía que los poblados

dejaban entre la gente un pedazo de tela, unas velas, unos cuchillos o cualquier mercancía que los indios quisieran. Pasado un tiempo, que podían ser días, meses o años, volvían para cobrarlos en grana, mantas, vainilla, pieles o cualquier producto local. El comercio marchaba con lentitud asombrosa. En-

Cuadro 4
**Memoria de lo que deben de grana en el partido de Ayutla (mixe),
 23 de abril de 1789**

<i>Comunidades</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Número de familias que deben</i>	<i>Grana que debe en promedio cada familia</i>	<i>Total que debe la comunidad</i>
Ayutla	135	7	1.7 libras	13 libras
Tepuxtepeque	139	38	3.9 libras	150 libras
Tepantlali	104	7	2.1 libras	15 libras
Tamazulapan	103	6	2.8 libras	17 libras

Cuadro elaborado por Regina Schöndube.

FUENTE: "Súplica de Tepuxtepeque, 1788-1789", Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Real Intendencia, vol. II, leg. 27, exp. 4.

tre los inconvenientes se pueden mencionar los bajos precios que obtenían los indígenas.

La economía de los pueblos mostraba cambios y permanencias. El maíz seguía cubriendo los campos y los comerciantes indios recorrían las veredas y atravesaban las serranías de uno a otro lado. De las tierras cálidas llevaban el algodón hacia las sierras, donde las mujeres lo cardaban, hilaban y tejían, transformándolo en mantas, igual que en su antigüedad. Por la Mixteca cruzaban los rebaños de chivos y ovejas, cuya crianza se había popularizado en el curso del siglo XVII, cuando las epidemias habían empobrecido y despoblado a la región. Los hatos de chivos de los pueblos, en especial los de sus cofradías, eran muy numerosos, superaban hasta en ocho veces a los de los españoles avecindados en el área y desde Puebla se introducían

más chivatos con el fin de engordarlos y volverlos a vender.⁶ Pero un cambio se presentó en la nueva centuria: los comerciantes pedían, cada vez con más frecuencia, que las mercancías que entregaban a los indígenas se las pagaran en grana cochinilla.

Los mercaderes de Veracruz, México, Puebla, Antequera, la Mixteca y demás regiones de Oaxaca, querían la grana para remitirla a Cádiz, Marsella, Amsterdam, Londres, Sevilla, y los demás centros mercantiles de Europa, en donde se utilizaba para teñir lanas, linos y sedas. Las consecuencias de la demanda generada por la industria textil europea, llegaban hasta los últimos pueblos de la sierra y al lado de las milpas o de los terrenos sembrados de trigo, aparecieron nopaleras y más nopaleras para criar y alimentar a la diminuta cochinilla productora del apreciado tinte. Los pueblos del valle

Cuadro 5
Grana fina
registrada en el puerto de Veracruz,
1788

<i>Parajes de donde procede</i>	<i>Arrobas</i>
EN OAXACA:	
Oaxaca	9 567
Quiéchapa de Nexapa	1 815
Tehuantepec	151
Xamiltepec	1 742
Teposcolula	619
Yanhuitlán	239
Miahuatlán	968
San Mateo Río Hondo	172
Teotitlán del Valle	60
Quiegolani	155
Pochutla	25
Cuicatlán	17
Huajolotitlán	9
Coyotepeque	26
SUBTOTAL:	15 565 = 97.2%
REGIONES FUERA DE OAXACA:	
Santiago Xilotepeque	45
Nopalucan	6
Cualaque	1
Izúcar	7
Chilapan	17
Tehuacán	171
Tuxtla, provincia de Chiapas	—
Hacienda de Santa Ana	159
Olinalá	40
SUBTOTAL:	446 = 2.8 %
TOTAL:	16 011

FUENTE: "Real Aduana de Veracruz, 18 de octubre de 1790", en Barbro Dahlgren, *La grana cochinilla*, México, Porrúa (Nueva Biblioteca Mexicana de Obras Históricas), 1963, apéndice 1, p. 328.

de Oaxaca fueron los productores más importantes de grana, "la de mejor sazón y crianza" y ella prosperaba en la sierra de Nexapa, en la Mixteca de la Costa y en la Alta, en Miahuatlán y en menor grado entre los cuicatecos, mixes, chontales y demás pueblos de las serranías.⁷ De familia en familia, de comunidad en comunidad, llegaron a reunir cantidades impresionantes.

Desde el siglo XVI, la Mixteca había sido famosa por su grana, al lado de Tlaxcala, Huejotzingo y Cholula, pero definitivamente Oaxaca fue la principal zona productora durante el último siglo colonial, conociendo su mejor época durante la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1758 y 1786, la grana que se registró en la ciudad de Antequera superó, anualmente, el medio millón de libras (una libra tenía 460 gramos). En varios años de la década de 1770 se logró sobrepasar el millón de libras y, en 1774, alcanzó la cifra máxima de 1 558 125 libras, con un valor superior a los tres millones de pesos. Sumas inmensas, si recordamos los innumerables peligros que amenazaban a la grana: los insectos que la devoraban, el viento o la lluvia que la tiraban y la falta de cuidados. Los niños, las mujeres y los hombres indígenas pasaban junto a sus nopaleras y en su laboriosa actividad, horas interminables para poder juntar una libra.

Atrás de estas sumas exorbitantes y de los grandes mercaderes, estaba el

Cuadro 6
Población de Oaxaca, 1742

<i>Regiones y jurisdicciones</i>	<i>Familias españolas, mestizas y mulatas</i>	<i>Familias indígenas</i>
CAÑADA		
Cuicatlán	118	2 968
Atlatlauca	—	840
MIXTECA BAJA		
Huajuapán	300	2 089
Tonalá	20	1 466
Juxtlahuaca	60	1 105
Acatlán	36	2 160
MIXTECA ALTA		
Teposcolula	264	5 294
Teozacoalco	12	654
MIXTECA DE LA COSTA		
Xicayán	550	3 442
SIERRA NORTE		
Ixtepeji		1 280
Teococuico		996
Villa Alta	26	8 221
SIERRA SUR		
Miahuatlán	"unas"	2 497
Nexapa	35	4 284
Ixcuintepec		668
HUAMELULA		
Huamelula		769
TEHUANTEPEC		
Tehuantepec	185	2 840
TUXTEPEC		
La Chinantla	—	357
Teutila	—	2 194
VALLE DE OAXACA		
Ciudad de Antequera	6 000	
Xalatlaco	30	380
Jurisdicción de la ciudad	10	5 622
Las Cuatro Villas	8	2 632
Chichicapa y Zimatlán	unas familias	2 471
Guajolotitlán		950
Teotitlán del Valle		1 891
TOTALES	7 654	58 070

FUENTE: José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, op. cit., vols. 1-2.

trabajo rutinario en los pueblos del Valle y las sierras. El caso de un pueblo, en la sierra mixe, puede darnos una idea de la grana que una familia alcanzaba a reunir a lo largo de un año. En 1789, las autoridades del pueblo de Tepuxtepeque se quejaron de que Miguel de Aranzena, un zapoteco que trabajaba para el alcalde mayor cobrando tributos, grana y artículos de tienda, había azotado a algunos vecinos porque no querían pagarle. Cuando se hizo la averiguación salió a relucir

el cuaderno donde Aranzena anotaba las mercancías que entregaba en ésta y en otras comunidades, a las autoridades y a las familias indias, además de los montos que le debían en grana. Las pequeñas cantidades de grana cochinilla que cada familia lograba reunir, variaban desde poco más de 1.5 hasta cuatro libras. Lo que también se aprecia es que los poblados mixes trataban de permanecer al margen de este negocio, pues la mayoría de las familias no debían nada a Aranzena.



Casa mixe, 1940-1946 (Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 989/2149)

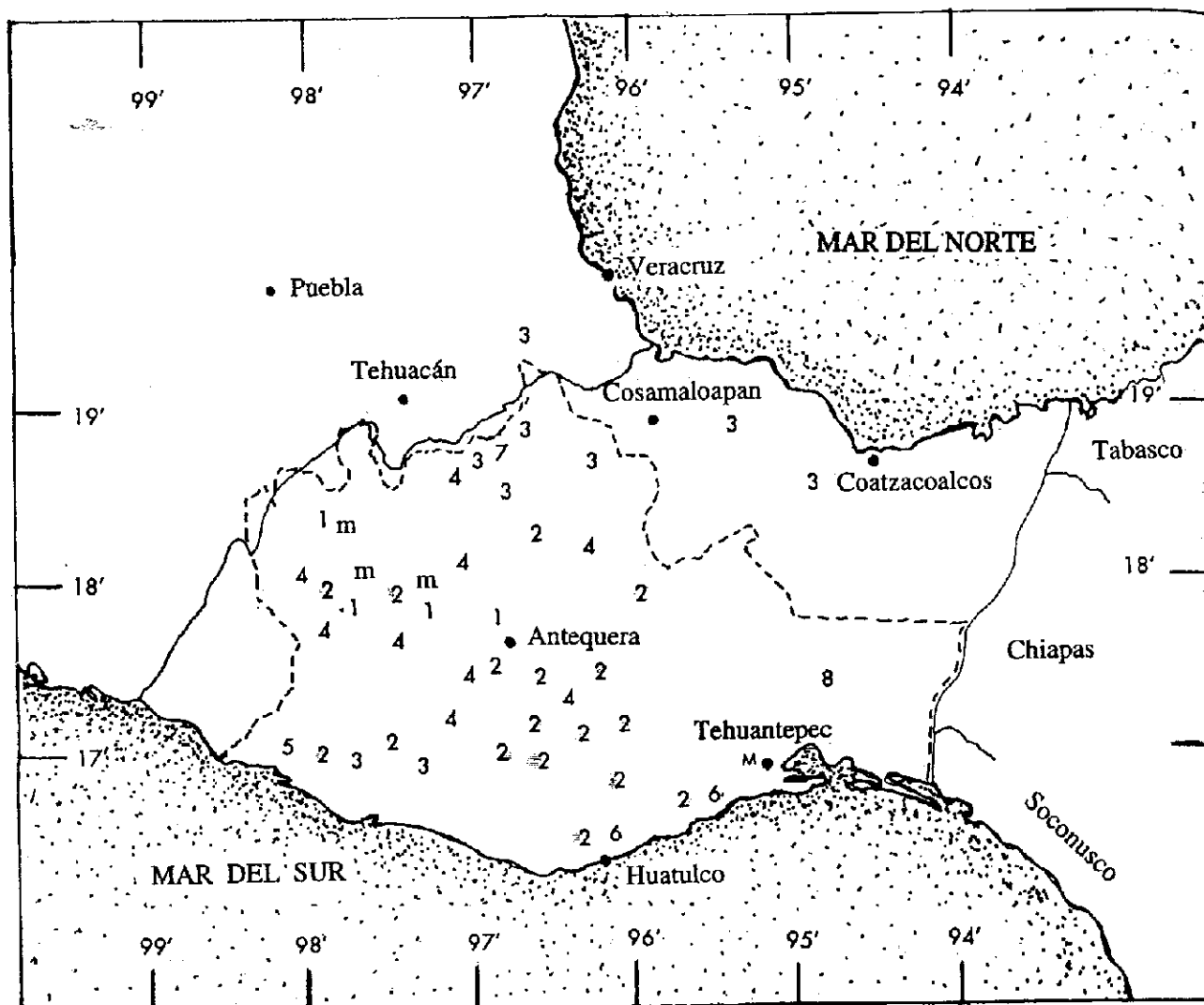
Habitación triqui de Chicahuaxtla, 1940-1946
(Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 989/4063)



En Ayutla, Tepantlali y Tamazulapan, apenas cinco o seis por ciento de las familias de estas comunidades tenían deudas en grana con el ayudante del alcalde mayor. El problema debió de ser muy diferente en el valle de Oaxaca, pues sabemos que en él la producción era enorme. En realidad hay que confesar que falta un estudio detallado que considere las actividades cotidianas del famoso comercio de la grana, así como la vida diaria de las comunidades involucradas.⁹

El comercio de este tinte, así como el de mantas, vainilla, pieles, sebo, lana y otros productos de menor valor, fue el nexo que unió a Oaxaca con el mundo situado mas allá de sus montañas. Permitió que la sociedad indígena continuara su propia dinámica, reproduciendo el ciclo cósmico del maíz, buscando el equilibrio entre el hombre y la naturaleza, cuidando a los santos y a sus templos y celebrando sus fiestas, pero desconocedora de lo que sucedía con su grana en las fábricas europeas e igno-

PRINCIPALES PRODUCTOS DE OAXACA, 1742



---- Límites actuales del estado de Oaxaca

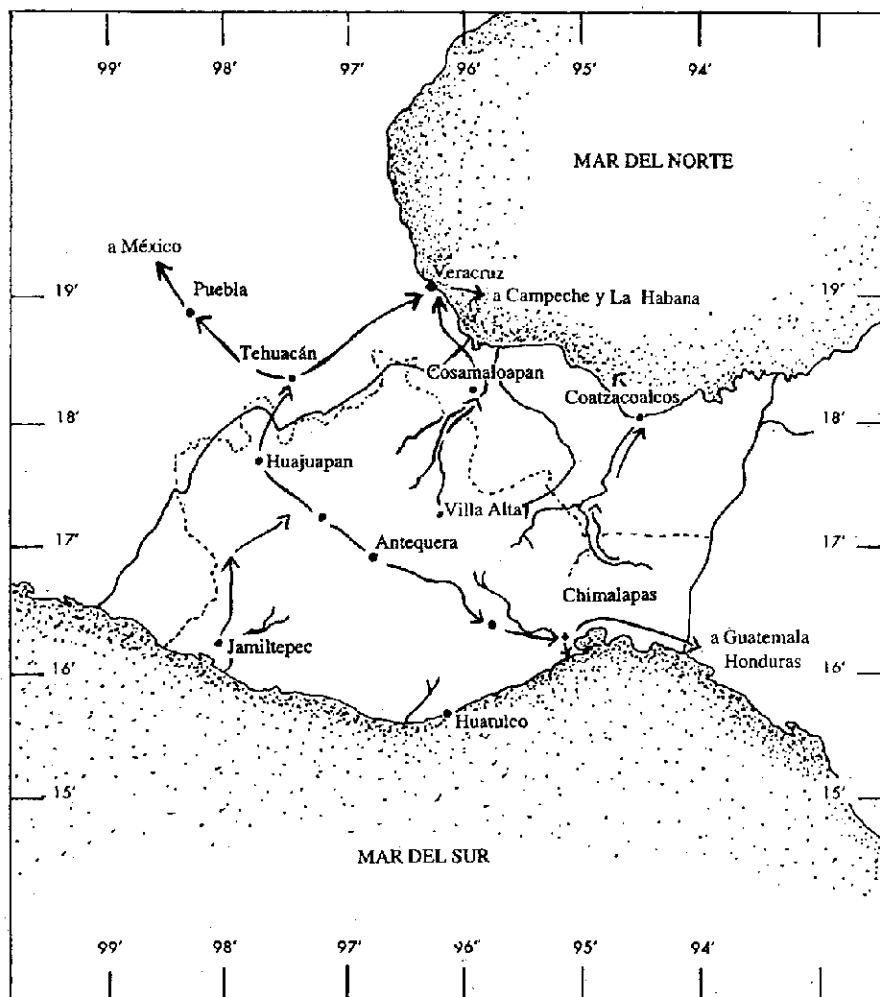
— Límites aproximados del obispado de Oaxaca

- 1 Trigo
- 2 Grana cochinilla
- 3 Algodón
- 4 Mantas

- 5 Cacao y tabaco
- 6 Caracol púrpura
- 7 Vainilla
- 8 Madera para navíos
- m Ganado menor
- M Ganado mayor

FUENTE: José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, op. cit.

PRINCIPALES RUTAS COMERCIALES, 1742



FUENTE: José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, op. cit.

rante de las decisiones políticas que se tomaban en Madrid y México y que terminarían por afectar los esfuerzos que realizaba por reproducir su cultura y por vivir a su modo, en sus conflictos y en sus manifestaciones sagradas.

TIERRA, CONFLICTO Y PODER

A pesar del paso de los años, la tierra continuaba siendo el bien máspreciado de los indígenas, pero los conceptos en torno a ella iban cambiando. En la Mixteca, los principales más acaudalados ya no se consideraban responsables del cuidado de las tierras y las fuentes de agua de su grupo. Se veían a sí mismos en términos de una nobleza propietaria y esta idea los aislaba de su propia gente. A ello hay que añadir el hecho de que habían adoptado un estilo de vida muy hispanizado, radicaban en Antequera, vestían a la usanza española y, sobre todo, creían que las parcelas eran el patrimonio heredado de sus antepasados.¹⁰ Los pueblos mixtecos cuestionaban esta presunción: la tierra era suya, se trataba de su bien máspreciado y para defenderlo llegarían a afirmar en los tribunales españoles, contra siglos de historia, que nunca habían tenido señores naturales.

El proceso de distanciamiento entre los campesinos y sus nobles se había iniciado desde los últimos años del siglo XVI, y aunque el siglo XVII, con su po-

blación decaída y empobrecida, amortiguó el cambio, de 1670 en adelante resurgió con toda la fuerza posible.¹¹ En los cuartos oscuros de los juzgados pueblerinos o en las elegantes salas de la Audiencia, en la ciudad de México, pueblos y caciques hicieron evidentes sus distintos intereses. Unos y otros presentaron testigos, los cuales ratificaban sus palabras, llevaron códigos antiguos, mapas, títulos y testimonios de las mercedes que habían recibido desde el siglo XVI y de los arreglos posteriores que habían realizado con la Corona española. Pero el problema era más profundo, no dependía de lo que alguien pudiera declarar, tampoco de documentos que, al fin y cabo, eran parte del sistema colonial y de la forma como se había sobrepuesto a la organización prehispánica. Los conflictos por la tierra eran fruto de los problemas indios más antiguos y de los cambios que se habían agregado, alterando la vieja organización de la sociedad: la desacralización de la nobleza india, la introducción del concepto de propiedad privada (algo impensable en los viejos *yuhuitayus*) y el ascenso de nuevos grupos sociales que ambicionaban el poder. Los cargos en los cabildos mixtecos eran paulatinamente ocupados por macehuales que habían acumulado riqueza gracias a la cría de ganado menor y al comercio.¹² Irónicamente, cada esfuerzo que la nobleza realizó para conservar sus

antiguos privilegios sólo sirvió para socavarla más. Con el fin de obtener dinero en efectivo para costear los pleitos y sostener su hispanizado estilo de vida, los principales mixtecos alquilaban parcelas de sembradura a los criadores españoles de ganado menor, para transformarlas en pastizales. Sólo que al arrendarlas y llenarlas con chivos, cabras y ovejas, propiedad de hacendados poblanos y oaxaqueños, el conflicto con sus comunidades se agravó.¹³ Éstas las necesitaban para su creciente población, sus cultivos, sus propios arriendos y las necesidades de sus templos. Los pleitos de los pueblos contra sus caciques se multiplicaron en el curso del siglo XVIII.

Al perder los principales su función aglutinadora de la población, los antiguos señoríos mixtecos se fragmentaron en decenas de comunidades. El número de pueblos aumentó de 21, que eran en 1691, a 37 en 17 años; y a 80 para 1779.¹⁴ Al tenerse que dividir la tierra de las antiguas y poderosas cabeceras entre los pueblos que se separaban de ellas, el problema no se hizo esperar, aflorando cientos de litigios. Si antes la tierra había sido concebida como un patrimonio colectivo, con parajes distribuidos según su uso, para el sostén del templo, de los señores y los comuneros, ahora se pedía fragmentarla para dotar a los nuevos asentamientos. Por supuesto que llegar a un acuerdo sobre linderos que nunca ha-

bían existido, al menos no con claridad, era imposible. Cada poblado alegaba que los terrenos en disputa eran de ellos desde tiempos inmemoriales porque siempre los habían sembrado. Presentaban testigos declarando cuáles eran los parajes que les pertenecían, pero el contrincante hacía exactamente lo mismo.

Los conflictos se prolongaron durante años, beneficiando a las autoridades españolas que hábilmente los utilizaron para obtener ingresos y, sobre todo, para consolidar su posición y su capacidad de intervención en los asuntos de los indios. También fueron aprovechados por las autoridades de los nuevos cabildos indígenas, encargadas de ir y venir a la ciudad de México, llevando y trayendo testimonios y papeles. Estos nuevos gobernadores y alcaldes adquirieron, a través del manejo de los pleitos y los documentos de la comunidad, el poder que necesitaban para consolidar su posición recién adquirida. Además, para pagar los gastos de los muchos viajes y pleitos, los cabildos también tuvieron que arrendar sus tierras a los criadores de ganado de Puebla y Antequera, complicándolo todo todavía más.¹⁵

En el Valle aconteció algo parecido. Al recuperarse su población se hizo necesario sembrar nuevos terrenos. Pero algunos de los mejores habían sido adquiridos por las haciendas y los ranchos o arrendados por razones semejantes

a las de la Mixteca. El siglo XVIII presenci6, en el Valle, una expansi6n de la propiedad espa6ola. Alrededor de 18 000 hect6reas pasaron de los caciques y los pueblos a las familias criollas residentes en Antequera. Las 6rdenes religiosas, en particular los dominicos, tambi6n adquirieron importantes extensiones para establecer sus haciendas, sus ranchos y sus sitios con molinos para trigo.¹⁶ Los mismos caciques ind6genas hab6an favorecido la transferencia al hacer donaciones de tierra a los conventos, llegando a casos extremos, como sucedi6 en Etla: la comunidad se quejaba de que casi la totalidad de su tierra hab6a sido regalada por sus caciques al convento del lugar.¹⁷ Las haciendas del Valle nunca llegaron a tener las dimensiones que tuvieron las del centro de la Nueva Espa6a y mucho menos las del norte, pero aun as6, a pesar de su reducido tama6o, colaboraron para incrementar la presi6n sobre las mejores tierras de cultivo, en especial, en un momento en que la poblaci6n ind6gena estaba aumentando. Oaxaca vivi6, durante el 6ltimo siglo colonial, una explosi6n en la lucha por la tierra; sin embargo, a diferencia de otras regiones novohispanas, la gran mayor6a de los conflictos no fueron contra los hacendados o los rancheros, sino contra el pueblo vecino. M6s all6 de los problemas enunciados, en la posesi6n de la tierra se manifestaron aspectos centrales de la cultura y la

sociedad ind6genas: su necesidad de identificarse con su territorio y la pugna por el poder pol6tico. La lucha por la tierra ha sido ancestral en Oaxaca, una problem6tica que llega viva hasta nuestros d6as. Sus 6r6genes son antiqu6simos y sus causas abigarradas: se mezclan entre s6, se interrelacionan, se confunden y ayudan a reproducir el conflicto. Tratemos de entender las razones que se ocultan atr6s de las disputas.

Los pleitos fueron m6s frecuentes en la Mixteca y en el Valle que en las otras regiones de Oaxaca. Los motivos son evidentes. En las dos 6reas penetraron con m6s fuerza los intereses espa6oles por la tierra, lo que naturalmente produjo tensiones; en ambas hubo un contacto estrecho entre el mundo indio y el espa6ol. Comunidades y caciques estaban familiarizados, m6s que en otros lugares, con los conceptos y los procedimientos judiciales del derecho indiano y solicitaron, frecuentemente, la intervenci6n de los alcaldes mayores y oidores. Esto, lejos de ayudar a la soluci6n, convirti6 el problema en algo irresoluble y sent6 las bases para seguir enfrascados en el conflicto. Destaca una tercera regi6n, la Sierra Norte. 6sta se vio asolada por las diferencias por la tierra sin que sea evidente el porqu6. El n6mero de vecinos no ind6genas que all6 radicaba hacia mediados del siglo XVIII, era baj6simo. Uno por cada 500 ind6genas y eran

curas, comerciantes y viandantes que no llegaron a tener grandes extensiones de tierra.¹⁸ Por otro lado, ¿para qué las querrían si eran inclinadas, muy inclinadas, y arrancarles una cosecha requería un esfuerzo enorme y un conocimiento profundo de climas, suelos y variedades de granos de maíz? Las minas habían prosperado unos años y en algunos sitios muy concretos de la sierra, pero fueron pobres comparadas con las localizadas en el norte del territorio colonial. La ganadería no tuvo importancia y la única presión sobre la tierra, debida a la economía novohispana, surgía del interés de los comerciantes y los alcaldes mayores en aumentar la producción de grana. Sólo que, cuando analizamos los expedientes que se generaron a causa de los conflictos por la tierra, vemos que no se debieron al control sobre las nopaleras, sino a otras causas, a razones indias que se complicaron con la continua interferencia del poder colonial. Los documentos de aquellas rencillas serranas que hoy sobreviven son muchísimos, su consulta es sencilla, su comprensión difícil. Sólo después de horas de grandes esfuerzos, de paleografía y traducir testimonios del zapoteco al español,¹⁹ se puede percibir que los escribanos españoles no entendieron cabalmente lo que estaba sucediendo. Además, al traducir al español lo que los zapotecos, u otros grupos indígenas de la sierra decían, incons-

cientemente se alteraban las ideas y argumentos. Tampoco los indígenas contaron todo lo que ocurría sino, únicamente lo que quisieron y les convenía decir. Esto dificulta la lectura pero muestra que los zapotecos de la Sierra Norte y, probablemente los demás indígenas, continuaban usando y manipulando el derecho indiano.

Existieron muchos tipos de pleitos por las tierras, lo mismo entre grupos de parientes, o linajes, en el interior de un pueblo o entre comunidades colindantes. Algunas de las dificultades internas se iniciaron por causas demográficas, como aumento de la población o su disminución por epidemias.²⁰ Una peste podía obligar a la gente a moverse de su asentamiento o el aumento en el número de habitantes la forzaba a buscar más tierras. Otras arrancaron de luchas políticas que tarde o temprano desembocarían en conflictos por la tierra. Un pueblo serrano estaba integrado por varios grupos de parientes; éstos podían entrar en conflicto por el control del cabildo o, simplemente, porque la gente se había multiplicado, causas que las terminaban por fragmentar. Claro está que los linajes podían separarse sin entrar en conflicto, al lograr un acuerdo en que unas familias dejaban el pueblo que habitaban y en forma pacífica dividían sus bienes y solicitaban tierras para fundar otro pueblo.²¹ El primer signo del nuevo asentamiento era la cons-

trucción de su templo, del mismo modo como lo habían hecho en la antigüedad prehispánica.²² Sin embargo, este tipo de arreglo escapa al análisis del historiador ya que rara vez deja un indicio escrito, no sucede así con las luchas violentas que sí producen cientos de testimonios.

En muchas ocasiones la división era violenta. Es evidente que los linajes que se separaban, pretendían crear su nueva identidad luchando por sus tierras con armas, palos y en los tribunales. Los títulos obtenidos integraban las pruebas de su ocupación y ratificaban sus nuevos derechos.²³ La identidad entre el pueblo y su territorio era fundamental en el pensamiento mesoamericano; sin embargo, era algo movable, se creaba en un momento y se ajustaba conforme a las relaciones de poder y prestigio entre un pueblo y otro se modificaban.

Otros pleitos se originaron por la simple invasión de un pueblo sobre las tierras de su vecino.²⁴ Unos muestran un mayor grado de complejidad. Era común en la sierra que un pueblo le alquilara tierras de siembra a otro y se prolongara el arrendamiento pacíficamente durante años. El pago por las tierras solía hacerse en objetos para el templo del pueblo propietario.²⁵ Le daban en ofrenda dinero, mantas, velas y ornamentos y también colaboraban en sus fiestas religiosas con trabajo o reparando el templo y las casas cu-

rales.²⁶ El poblado que tenía más tierras reunía, en esta forma, mayor poder: éste era sagrado y se hallaba en torno a su templo. Llegado el momento, el pueblo que alquilaba los terrenos, cansado de esa sangría, decidía luchar por su iglesia, su propio territorio y por dejar de cooperar en el fortalecimiento del pueblo vecino. Se negaba a pagar y acudía ante las autoridades españolas declarando que esos terrenos eran suyos porque siempre los había sembrado, lo que en parte era verdad. El conflicto afloraba inmediatamente, porque el otro pueblo no estaba dispuesto a perder ni sus tierras, ni su prestigio; tampoco quería ver disminuido el poder de su iglesia.

Estos pagos para el templo, o más correctamente esas ofrendas, que se acostumbraba entregar en las fiestas, eran las que unían, en la sierra zapoteca y entre los chinantecos, a los poblados pequeños con su cabecera. La descripción de un caso nos permite recrear todas las complicaciones del ciclo ritual. El pueblo chinanteco de San Juan Petlapa tenía que pagar, a San Juan Teotlalzingo, en 1763, mantas y reales. Los entregaba a lo largo de 18 fiestas religiosas distribuidas en el año. Comenzaban en la Pascua de la Natividad y continuaban en la Purificación, la Cuaresma, la Semana Santa, la Pascua de Resurrección, Corpus Christi, el día del santo patrón San Juan, el del segundo patrón, San Mateo, más los

de otros santos y santas, hasta concluir, después del día de Todos Santos y la víspera de los Muertos, cuando celebraban la terminación de las cosechas y efectuaban grandes ofrendas a los abuelos, los fundadores de los linajes, en la festividad del Rey. Eran 18 fiestas, una por cada mes de veinte días del calendario mesoamericano.

En cada fiesta, Petlapa tenía que pagar mantas a Teotlalzingo, más otras mantas y dinero en efectivo al cura por celebrar la misa y los rituales. La cantidad variaba dependiendo de la importancia de la fiesta. Así, en la Cuaresma entregaban únicamente cuatro mantas (una a Teotlalzingo, tres al padre vicario) y tres pesos con dos reales por la misa, mientras que en la Semana Santa, una de las ceremonias más importantes del calendario ritual, llevaban nueve mantas y el vicario recibía 30 pesos. Las antiguas ceremonias del calendario mesoamericano se habían vestido con ropa de santos católicos; ya no se celebraba el sacrificio humano en un árbol sagrado como antaño, ahora se conmemoraba la muerte de Cristo, en un árbol con forma de cruz.²⁷

Las fiestas se prolongaban, entonces igual que hoy, durante varios días. Desde que llegaban a Teotlalzingo los principales y las personas de Petlapa y los de los demás poblados que asistían a la celebración, les daban la "bienvenida", seguramente acompañados por los músicos, las antiguas bandas, y conti-

nuaba la víspera, después durante el día de la fiesta con la procesión y misa solemne. En cada uno de estos momentos sagrados, Petlapa tenía que dar una manta. Los lazos que unían a Petlapa con Teotlalzingo llegaron a constituir una verdadera sangría, pues en el año tenía que entregar 108 mantas y darle al cura 258 pesos por las misas normales, las misas sinodales (las prescritas por el Concilio de Trento), las visitas y su participación en los ritos de Semana Santa, Cuaresma, Navidad y todas las demás festividades. Petlapa sólo tenía 76 familias, de tributo al rey debió de pagar mucho menos, únicamente 76 pesos anuales más media hanega de maíz por familia. El pago en efectivo realizado al vicario fue tres veces más oneroso que la presión del tributo. Resulta evidente que el cura era uno de los grandes favorecidos del sistema pues, como figura central en la nueva religión, ampliamente respetado y temido, recibió 45 mantas y los 258 pesos. Teotlalzingo cobraba, únicamente, 63 mantas, pero existe suficiente evidencia para sospechar que el vicario y las autoridades indígenas de este lugar (al igual que en otras parroquias indias), estaban de acuerdo para cobrar a los poblados sujetos más dinero por las misas. En primer lugar, el documento no precisa con claridad qué cantidad de dinero es para el vicario y para Teotlalzingo respectivamente; en segundo término,

cuando otro sujeto, Xocotepeque, se quejó y alegó que no tenían que pagar tanto dinero por las misas, pues el arancel del obispo (la tarifa oficial de lo que debía cobrarse) establecía una cantidad menor, los de Teotlalzingo les respondieron "que ya está como muerto el arancel"²⁸

Los sacerdotes radicados en las parroquias de la sierra, a días de distancia del asentamiento español más cercano, solos entre decenas de indios, debieron ser profundamente influidos por la cultura y la vida india. Ellos favorecieron y toleraron esa mezcla de la antigua religión con el cristianismo, al fin, las ceremonias parecían católicas, podían

justificar su conciencia (y su bolsillo) y hacerse de la "vista gorda" cuando llegaban a descubrir evidencias de la fe nativa a los pies de los santos. Claro está, no todos los clérigos fueron tolerantes, como tampoco lo fueron los frailes; varios destruyeron las imágenes de las deidades prehispánicas y castigaron a los indígenas por sus creencias, de ellos sólo hemos conservado documentos, pero de los que vieron y callaron, los que apoyaron sin saber o lo hicieron con todo conocimiento, no ha quedado testimonio escrito, no se levantó ningún expediente. Aun así, sin su colaboración, el catolicismo indio que hoy vemos no se hubiera forjado.



Tipo de habitación chinanteca, en Chiltepec, 1940-1946 (Archivo México Indígena del IIS/UNAM, núm. 988/0646)

No sólo Petlapa sostenía el poder de Teotlalzingo, Xocotepeque y otros pueblos acudían a servirle, iban a trabajar muchos días, a construir la casa cural, a llevarle bobos (peces de los ríos) y raciones de alimento, además de los pagos de las misas.²⁹ Cuando un pueblo se separaba de su cabecera, o los linajes de un pueblo se dividían, se rompían esos nexos, afectando la economía del pueblo viejo y también su identidad, su prestigio y su poder, por eso, con enorme ahínco, luchaban entre sí, a pesar de que con ello colaboraban a la consolidación del poder español; claramente cuando Xocotepeque ya no quiso colaborar a las muchas fiestas que se realizaba en Teotlalzingo declaró: "Ya no queremos servir a ustedes [los de Teotlalzingo], les dijimos, porque nosotros tenemos instrumento del Rey [...] y ahora decimos todos nosotros los demás pueblos, queremos hacer según como nos manda el nuestro real provisión".

Debido a los conflictos entre los poblados, los movimientos demográficos y la fundación de nuevos asentamientos, los documentos se fueron acumulando en las salas de la Audiencia y en los cofres de los bienes de comunidad. A primera vista pueden parecer simples frutos de la burocracia novohispana: son más que eso, mucho más. Aquellos expedientes son los testimonios de la tierra de los linajes y los pueblos; son como los viejos mapas y

lienzos que se habían pintado en el siglo XVI, y de hecho se añadían a ellos ratificando la memoria colectiva. Documentos y mapas eran la prueba de la posesión más sagrada de un pueblo: su tierra. Constituían, a la vez, la demostración de su poder. A más tierra mayores cosechas y mayores extensiones alquiladas a otras localidades, se reforzaba el prestigio del templo y de sus santos: se fortalecía el pueblo mismo.³¹ Algunos expedientes de tierras se remontan a lo más antiguo en el recuerdo de los pueblos, registran 28 generaciones de señores anteriores a 1521. Una historia aproximadamente de 900 años.³² Otros comienzan con la conquista española, lo que pasó antes de ella se olvidó o bien se conservaba en forma de leyenda. Hemos dicho que los zapotecos del Valle y de la sierra hablaban, y todavía lo recuerdan, que al salir el sol y la luna, al iniciarse la era presente, sus antepasados habían tenido miedo y se habían escondido bajo la tierra.³³ Por ello, las nuevas generaciones tenían que referir los derechos de su territorio al principio de este nuevo sol, es decir, del cristianismo. Varios expedientes por conflictos de los pueblos serranos, comienzan describiendo los momentos míticos cuando sus antepasados fueron a esperar, "cuando vino la Ley de Dios en Oaxaca", cuando llegó "la ordenanza de la Audiencia".³⁴ Los pueblos de Juquila, Talea, Yatoni, Yoxobe recordaban,

en 1717, cómo sus antepasados habían ido a recibir a fray Bartolomé de Olmedo, al alcalde mayor don Juan de Salinas y a "la generación de los españoles". Hubo entonces tres banderas y fueron con clarín y tambor y empezaron a abrir el cimientó de la capilla donde se bautizó "la generación de los zapotecos".³⁵ El relato, en un estilo rítmico muy indígena, describe de manera pausada cada uno de los lugares por donde los caciques, los antepasados de los linajes transitaron hasta fundar su capilla, su templo, el principio de todo pueblo:

Vinieron juntos con el antepasado de los naturales del pueblo de Juquila... y también el cacique Goquebeyaghina su antepasado de los naturales del pueblo de Yatoni [...] [siguen los antepasados de los demás pueblos] de esta manera salimos de Oaxaca y llegamos [a] Sempualatengo, esperamos, cuando salimos de Sempualatengo y llegamos a Río Frío y salimos de Río Frío y llegamos en el paso de los zapotecos, allí estuvimos once días a donde empezamos a abrir el cimientó de la capilla...

Fue el inicio de los linajes, "la generación de los zapotecos", la fundación de los pueblos junto a "la generación de los españoles". Todo recuerda las antiguas migraciones mesoamericanas, evoca al libro mixteco antiguo que narraba las tierras recorridas, los terrenos medidos y los templos que se levantaban; pero la tradición había sido rela-

borada y ya integraba la llegada de los frailes, del alcalde mayor y las ordenanzas de la Audiencia. El mito de origen se había transformado, para dar cabida al español, y el principio del pueblo comenzaba con la propia época colonial, en el nuevo sol, la era del poder español.

LOS LAZOS QUE SOSTIENEN AL TEMPLO

En los poblados indígenas coloniales había muchos elementos que sobrevivían del pasado: la religión que permeaba todas las facetas de la vida cotidiana, la conservación de su tierra y la necesidad de sostener al templo y a los santos. Por la noche, la gente subía a los montes sagrados, durante el día entraba al templo a conversar sus penas con los santos de su linaje. La religión de aquellos conquistadores del siglo XVI, a quienes ya nadie recordaba en su crueldad, la habían integrado como propia, transformándola hasta hacerla india. La religión no era una mezcla informe de catolicismo y creencias mesoamericanas, había, y la hay actualmente, una continuidad que transitaba de las cimas de los cerros al templo, de los manantiales y las cuevas a las ermitas, del territorio sacralizado al centro del pueblo.

Para sostener ese templo, desde el siglo XVI habían existido en los poblados,

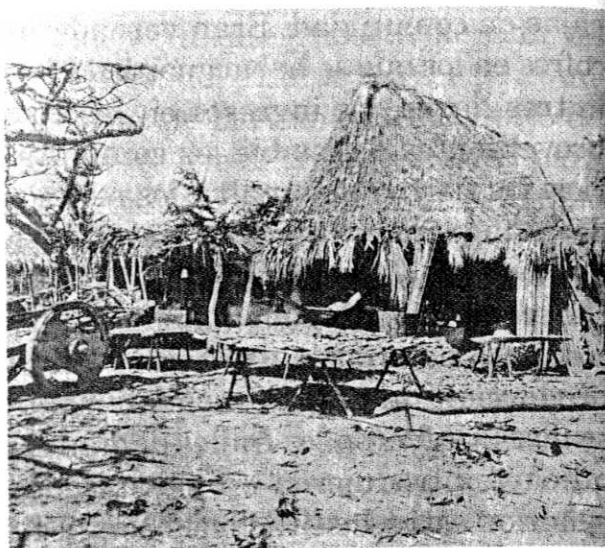
cajas de comunidad. Eran verdaderos cofres en los que se había guardado, bajo tres llaves, los ingresos en efectivo provenientes de los bienes comunitarios: las tierras comunales, los rebaños de ganado mayor o menor y el trabajo de la gente. Las comunidades mixtecas, como recordamos, habían adquirido prestigio por su actividad en la producción de seda. Frecuentemente se dice que fueron los frailes dominicos quienes introdujeron en los antiguos señoríos estas instituciones con la finalidad de contar con ingresos para costear los gastos del culto; pero sabemos que las Leyes de Indias establecieron que los pueblos debían de contar con cajas para auxiliarse en el pago del tributo y otras obligaciones. Sin embargo, la idea de una tierra comunal y el concepto de trabajo colectivo para sostener al pueblo y al templo eran, con toda seguridad, antiquísimos en Mesoamérica.

En el curso del siglo XVII esas cajas dejaron de ser eficaces. Posiblemente la crisis demográfica y la continua injerencia de los alcaldes mayores en su manejo, llevaron a los indígenas a buscar otra institución que apoyara a su iglesia. En la documentación se aprecia que, de 1670 en adelante, al recuperarse la población de las epidemias, los pueblos fueron transfiriendo sus bienes a las cofradías. Las cajas de comunidad no desaparecieron pero perdieron importancia. Las cofradías

habían sido, como tantas otras instituciones, trasladadas de España en donde eran hermandades en torno a un santo y cumplían fines de ayuda mutua, en especial con motivo del fallecimiento de sus miembros. El principio comunitario de la cofradía y su organización en torno a un santo, sirvió a las mil maravillas, para ocultar, una vez más, atrás de la forma hispana, los principios esenciales de la sociedad indígena.

Cuando las cofradías se establecieron, sus ingresos provenían de fuentes muy similares a las de las cajas: el trabajo del pueblo, los ganados y las siembras en las tierras comunales. Dentro de estos tres renglones, cada comunidad enfatizaba uno u otro, dependiendo de la calidad de sus tierras y de su cercanía o lejanía de lugares de mercado. La cofradía de la Virgen de la Soledad de San Martín Huamelulpan, en la Mixteca, tenía en 1731, 1 870 cabezas de ganado menor, sobre todo chivos, además de 34 cabezas de vacas, vaquillas y toretes. La cofradía de Jaltepec, en cambio, tenía yuntas que utilizaba en la siembra de las tierras comunales y las alquilaban entre los vecinos del lugar. Tal vez era la incertidumbre del clima, pero los mixtecos se inclinaron más por la cría de ganado menor como base económica de sus cofradías, porque probablemente éste resistía mejor las sequías y cuando las cosechas se perdían, se podía vender y comprar

grano. Los bienes de las cofradías eran considerados como sagrados: el ganado era de la virgen o la tierra de los santos y esta economía de los pueblos llegó a ser sumamente importante. En la Mixteca, alrededor del 50 por ciento de la producción ganadera de la región, más la del trigo, provino entre 1767 y 1780 de estas actividades comunitarias. En todo el actual estado de Oaxaca, las cofradías de los pueblos y las de los barrios se reprodujeron durante la primera mitad del siglo XVIII. En 1790 existían 1 079 cofradías y una gran parte de ellas se había fundado entre 1701 y 1760. De 270 cofradías cuyas fechas de fundación se conocen, dos terceras partes lo hicieron en esos años. En la sierra zapoteca, el aumento en el número de cofradías corresponde a la secularización de las parroquias dominicas entre 1743 y 1778. Si en la Mixteca Alta las cofradías se orientaron a la cría de ganado menor, en el Valle utilizaron sus tierras de riego, mientras que en Tehuantepec y Huajuapán sus ingresos provenían del comercio y la producción de algodón, pulque y grana. En la Sierra Norte y en el Valle, el ingreso dependía casi exclusivamente de la siembra de las tierras de los santos y las vírgenes, que por lo general eran las mejores del pueblo; las sembraban de maíz y lo cosechado lo vendían. Ésta, como tantas otras costumbres, sobrevive aún hoy en día en muchos poblados de Oa-



Habitación huave, 1940-1946
(Archivo México Indígena
del IIS/UNAM, núm. 988/1173)

xaca, como en Zoochila (en la sierra) y San Pablo Güilá (en el Valle). Muchos pueblos las perdieron, mientras que otros las conservaron todavía hasta hace poco tiempo, cuando comenzaron a usarlas como parcela escolar —en San Martín Huamelulpan, en la Mixteca Alta—, la gente sólo conserva el recuerdo de las tierras “que eran del santo”, es el caso de San Pablo Huitzo, en el Valle. Se piensa que todas esas propiedades comunales desaparecieron con los vientos modernizadores y liberales del siglo pasado y del actual; pero no siempre fue así, unos pueblos encontraron forma de ocultar y adaptar lo que para ellos era básico. Y éste es otro tema que amerita un estudio que combine trabajo de campo con horas de archivo.

Las cofradías operaban con una lógica económica muy razonable para las comunidades y para aquel tiempo. Donde no había mucho movimiento económico, las siembras de maíz y los rebaños de ganado menor fueron comunes, siempre se podía encontrar algún comprador para los frutos de la tierra, y el ganado se reproducía sin absorber mucho trabajo y en caso de que se perdiera la cosecha se vendían las cabezas o se sacrificaban para aprovechar su carne. Por el contrario, si había comercio y movimiento mercantil, era razonable diversificar las ocupaciones. El dinero que se reunía se conservaba también en una caja, supervisado por el

mayordomo de la cofradía, un diputado y las demás autoridades del templo. Las personas que ocupaban estos cargos eran electas entre los hombres del pueblo y su responsabilidad era enorme pues de su manejo dependía la reproducción del mundo sagrado: el sostenimiento de los santos y el templo, así como la celebración de las fiestas. Los sacerdotes se opusieron a que los pueblos realizaran gastos excesivos con el dinero de las cofradías y en esto continuamente entraron en confrontación con los objetivos indígenas.

En los archivos parroquiales de los pueblos, entre los libros de bautizos, confirmaciones y defunciones, se conservan los libros de las antiguas cofradías. Como todos los documentos, éstos encubren la rutina que los creó, incluso algunos de sus principales intereses. En ocasiones los mayordomos ocultaron a los ojos de los religiosos el manejo de los bienes, ya fuera por esconder algún mal negocio o, sobre todo, para evitar su intromisión en la vida ritual. A pesar de lo que callan, los documentos nos dejan conocer algo de aquella historia. Por ejemplo, en 1732, el 15 de noviembre, las autoridades de San Baltazar Yatzeche el Alto, en la sierra zapoteca, acompañadas de casi todo el pueblo, se presentaron ante el párroco y le dijeron que “por haberse dividido el pueblo” tenían que llegar a un acuerdo sobre el dinero que habían reunido. Una parte del pueblo formaría

un nuevo asentamiento y necesitaba llevarse consigo su parte de los bienes comunitarios. El dinero se dividió y en la cofradía de Yatzeche, dedicada a la virgen del Rosario, quedaron 301 pesos. El libro de Yatzeche continúa desde esa fecha hasta el año de 1831, cuando alguien decidió cortar las hojas que contenían las cuentas de los años siguientes. Durante todo ese tiempo la cofradía se sostuvo de "las milpas de Nuestra Señora", terrenos dedicados a la virgen y trabajados en forma colectiva. Lo cosechado lo vendían y el dinero lo daban en préstamo a los mismos vecinos con réditos inferiores al cinco por ciento, que era el acostumbrado. A través de esos 100 años, la cofradía operó eficientemente en términos económicos y sagrados. Todos los años aumentó su fondo principal, unas veces las cantidades que ingresaron fueron pequeñas, 20 o 30 pesos, pero en otras se añadieron hasta 100 pesos. Los zapotecos de Yatzeche tuvieron en su milpa y su trabajo un seguro contra cualquier eventualidad, además, el fin último de su cofradía, el sostenimiento del templo, se cumplió. Muchas veces compraron cera para alumbrar su vida ritual, todos los años pagaron las misas, una cada mes; también mandaron a fundir un badajo para la campana, realizaron los gastos de las fiestas, pagaron al maestro carpintero que labró las maderas de la iglesia y mandaron a hacer varios retablos.

La cofradía de Yatzeche atravesó un siglo de tormentas sin sufrir menoscabo, no sucedió así con otras cofradías, que en el curso de esos años perdieron sus fondos en dinero y, en ocasiones, también sus tierras. La razón de los cambios venía del occidente de Europa: en aquellos países un nuevo pensamiento cobraba vigor y una manera distinta de ver el mundo se imponía. Se consideraba que las bases corporadas —más comunitarias— de la sociedad y la economía eran un estorbo al progreso, se hablaba de libertad individual y un pensamiento más secularizado, menos sagrado, se difundía. Política y economía se miraban de una forma diferente.

En 1759 ascendió al trono de España, Carlos III, quien transformaría la organización de las colonias españolas en América. Los cambios comenzaron con la minería y el comercio trasatlántico, los principales renglones de la economía novohispana; las reformas fueron extendiéndose a la política y a lo que llamaban las corporaciones, entre ellas las cofradías, la Iglesia y las actividades comunales de los pueblos indios. Mientras en las altas esferas del poder novohispano se planeaban las nuevas medidas, en las sierras de Oaxaca los pueblos continuaban reproduciendo su vida sagrada y luchando, unos contra otros, para delimitar con precisión su territorio, todo sin imaginar las transformaciones que se avecinaban.

Muchas de las reformas iniciadas por el monarca español, eran necesarias para la economía imperial y novohispana. Las medidas eran urgentes en el comercio trasatlántico, en la minería y en otras actividades económicas, pero fueron planeadas no para impulsar el desarrollo de la colonia sino para canalizar mayores beneficios hacia la metrópoli. Las cofradías fueron víctimas fáciles de esos vientos modernizadores. Los lazos comunales eran vistos como limitantes en el avance de los individuos pero, además, la Corona necesitaba el dinero acumulado en las cajas comunales de los pueblos para impulsar sus proyectos. A fines del siglo XVIII, se ordenó que se extrajeran los reales de las cajas de comunidad y se depositaran en el recién creado Banco de San Carlos. El dinero debía, supuestamente, ser manejado en forma más eficiente y alentar la producción; a los pueblos se les pagaría un interés por su dinero. Sin embargo, los pueblos no volvieron a ver sus pesos, ni los intereses. La apli-

cación de estas reformas precipitó una serie de acontecimientos que desembocarían en la guerra por la independencia de la Nueva España; se iniciaban los esfuerzos por formar una nación.

Para fines de la época colonial, el obispado de Oaxaca mostraba un rezago, en términos económicos, considerable respecto a otros obispados. Las zonas de población indígena se encontraban atrasadas, eran perjudicadas por medidas que ignoraban su forma de vivir mientras otras, en cambio, se beneficiaban con las transformaciones. En 1780 el obispado de Oaxaca era el más pobre de la Nueva España; comparado con México, Puebla y Valladolid pagaba menos diezmo. Aunque es cierto que aspectos centrales de la economía oaxaqueña, como la producción de maíz, grana y mantas no estaban considerados en el diezmo y la región tenía menos población, los datos ya muestran las diferencias que existían entre Oaxaca y el resto del país y que habrían de incrementarse en los años siguientes.

NOTAS

¹ William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979, cap. 4. El Fondo de Cultura Económica ha realizado una traducción de esta obra.

² Chance, *Race and Class*, *op. cit.*, p. 118.

³ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, vol. I, pp. 325-376, vol. II, pp. 111-202.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Pastor, *op. cit.*, pp. 224 y 233.

⁷ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, Hamnett, *op. cit.*, pp. 62-66.

⁸ Para más detalles sobre la producción de grana véase Barbro Dahlgren, *Nocheztli, economía de una región. La grana cochinilla*, México, Porrúa (Nueva Biblioteca Mexicana de Obras Históricas), 1963.

⁹ AGEO, Real Intendencia, vol. II, leg. 27, exp. 4, "Petición de Tepuxtepeque, 1788-1789".

¹⁰ Taylor, *Landlord and Peasant*, *op. cit.*, pp. 38, 65-66.

¹¹ Pastor, *op. cit.*, cap. 5.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem*, p. 172.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 175-176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶ Taylor, *Landlord and Peasant*, *op. cit.*, cap. V.

¹⁷ *Ibidem*, p. 168.

¹⁸ Chance, *Conquest of the Sierra*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹ La traducción fue realizada por Juana Vázquez Vázquez.

²⁰ AGN, Tierras, vol. 847, exp. 1, "Relativo a las tierras de San Pedro y San Miguel Caxonos, 1774"; AGN, Tierras, 2a. parte, vol. 167, exp. 2, "Sobre las tierras de Yasona, 1698".

²¹ *Ibidem*; Archivo Parroquial de Zootchila, Libro de la cofradía de San Baltazar Yatzeche el Alto, 1732-1830.

²² AGN, Tierras, vol. 354, exp. 3, "Pleito de Latani contra Yalahui, 1755"; AJVA, Civil, caja 2, exp. 58, "Licencia a Taguí para fundar su templo, 1725".

²³ Gruzinski, *op. cit.*, pp. 106-117.

²⁴ AGN, Tierras, vol. 356, exp. 1, "Yaté contra Tabá, 1694 a 1718", y muchos más en AGN, Tierras.

²⁵ AGN, Tierras, vol. 847, exp. 1.

²⁶ AGN, Tierras, vol. 852, exp. 1, "Tepanzacoalco contra Yaneri, 1759".

²⁷ *Códice Borgia*, México, FCE, 1980, láms. 13 y 18; AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, "Queja de Petlapa, 1765".

²⁸ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4. El cura recibía 92 pesos por las misas de las fiestas, más las celebraciones de la Semana Santa, cuaresma y otras; 14 pesos se gastaron en la construcción de la casa del curato, 114 pesos en las fiestas sinodales y 38 pesos de gastos varios, más los casamientos y bautizos del año.

²⁹ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, "Queja de Xocotepeque, 1765".

³⁰ AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4.

³¹ AGN, Ríos y acequias, vol. 4, exp. 7, "Oposición de Yagavila, 1796".

³² Jorge Guevara, *El lienzo de Tiltepec. Extinción de un señorío zapoteco*, México, INAH (Colección Científica, 134), 1991, pp. 57-84.

³³ Parsons, *op. cit.*, p. 327; Henestrosa, *op. cit.*; Juana Vázquez me relató algo similar que su abuela le había contado cuando ella era una niña en Yalalag, en la Sierra Norte.

³⁴ AGN, Tierras, vol. 335, exp. 5, "Autos del pueblo de Tanetze, 1715"; AGN, Tierras, vol. 335, exp. 5, "Expediente promovido por el pueblo de Sogochi, 1815" y "Relato de Juquila, Talea, Yatoni y Yoxobe, sin fecha", incluidos en "Autos de San Juan Tanetze, 1717"; Gruzinski, *op. cit.*, pp. 141ss.

³⁵ AGN, Tierras, vol. 335, exp. 5.

³⁶ Pastor, *op. cit.*, pp. 181-185; Nancy M. Farriss, apuntes de visitas a los archivos parroquiales del valle de Oaxaca.

³⁷ Pastor, *op. cit.*, pp. 253 y 258.

³⁸ *Ibidem*, p. 238.

³⁹ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988, pp. 134-135.

⁴⁰ *Ibidem*, apéndice 1.

⁴¹ Archivo Parroquial de Zochila, Libro de la cofradía de Yatzeche el Alto, 1731 a 1830.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.



*Detalle de dos fechas indígenas, convento de Cuilapan
(fotografía de Teresa Rojas Rabiela, 1989)*

REFLEXIÓN FINAL

*Se incendia el árbol de la noche
y sus astillas son estrellas*

Octavio Paz, *Noche de verano*

“Contamos una (historia) de la luna —decía un hombre ya de edad—, pero tengan cuidado porque es historia muy curiosa; por eso nosotros hombres grandes, hemos podido lograr conservarla durante tanto tiempo que hace que nos [la] relataron nuestros más antiguos antecesores; por lo que ustedes tendrán mucho cuidado de guardarla en sus mentes”.¹ Así comenzaba su relato, a principios de este siglo, un anciano en San Mateo Caxonos, en la sierra zapoteca de Villa Alta. Como él, muchos abuelos han preservado, de generación en generación, sus mitos, sus interpretaciones del origen del mundo, de los animales y de la historia.

Hace pocos días, conversando con una amiga zapoteca, me decía: “Cuando yo era niña, mi abuelita, quien era rezandera, me contó que cuando apareció el sol, las gentes se asustaron tanto que se

metieron abajo de la tierra”. Con estas sencillas palabras se conserva hoy, en la Sierra Norte de Oaxaca, parte de aquel ancestral mito mesoamericano que describía los tiempos anteriores de la humanidad como una sucesión de cataclismos y construcción de nuevos mundos.

¿Por qué buscar en los mitos indios, en las palabras de los abuelos, una pista que nos acerque a la forma como los habitantes prehispánicos, vieron la llegada de los conquistadores? Los mitos son esquemas mentales que explican el orden de las cosas. Cualquier sociedad, al mirar su pasado, elabora interpretaciones que lo explican. A mediados del siglo XVI, los pueblos indígenas trataron de entender, con su filosofía, lo que les había sucedido. No hubo una respuesta inmediata, sino que la forjaron poco a poco, conforme se enfrentaron a la crueldad y reflexionaron

sobre lo que parecía absolutamente incomprensible e inevitable.

Muchos libros escritos sobre la historia novohispana, con frecuencia atribuyen la consolidación del sistema colonial a dos factores: la crueldad y la voluntad de los dominadores. Desde esta perspectiva, prácticamente, nada ocurrió porque los indígenas lo quisieran, salvo las rebeliones. Una lectura rápida de los documentos pareciera ratificar esta impresión, pero si buscamos otras versiones de la historia, hallamos las explicaciones indígenas. Sólo que ellas son sobrecogedoras, nos dicen por qué lograron imponerse las instituciones españolas: la religión, las formas jurídicas para luchar por la tierra, los cargos en los cabildos y otras más. Su adopción fue posible porque los indígenas las vieron como parte integrante de una nueva era, como un poder temido e incomprensible.

La conquista fue, desde cualquier ángulo, aterradora, aunque para el mesoamericano lo fue aún más. Fue entendida como la conclusión de un ciclo cósmico y de ello queda recuerdo en las leyendas contemporáneas. Del mismo modo como ellos sabían que otras épocas habían terminado, ahora la suya concluía con arcabuces y pólvora. En el nuevo sol que se iniciaba, con los frailes y su cruz, las ideas indígenas no estaban aniquiladas, con ellas tomaron las decisiones que creyeron convenientes para reestructurar su vida, para solucionar los

problemas cotidianos y dar un cauce a sus ambiciones. Entre esas determinaciones estuvo la de aceptar la religión de los frailes, utilizar los nombres de gobernador, alcalde y regidor en el cabildo indio; usar sombrero y portar capa y espada como signos de prestigio. Los indígenas, con temor en muchas ocasiones, pero también con interés y sentido práctico, adoptaron lo que los conquistadores y sus sucesores, los funcionarios, los burócratas de la Audiencia, los alcaldes mayores, los frailes y los pobladores trajeron. Fueron haciéndolo propio, dándole un sentido indio. El esfuerzo por reproducir lo propio, lo que era esencial para sobrevivir y entender al mundo, se conservó a lo largo de toda la época colonial. Estuvo presente en los códigos que dieron testimonio de tierras y genealogías, en la construcción del templo y en el gasto que realizaron para su ornamento, en la sacralizada concepción del poder, en la lucha por la tierra y en las rebeliones. Sólo fue ocultándose tras las formas extranjeras y adaptándose a nuevas circunstancias. Ese pensamiento hoy vive, y para citar por lo menos un ejemplo, los documentos de tierras de los archivos son las representaciones contemporáneas de los antiguos lienzos y mapas del territorio indio heredado de los antepasados y conquistado a través de continuas luchas entre los mismos poblados indígenas. Los conflictos por la tierra en Oaxaca pueden

rastrearse desde el siglo XVI y continúan hasta la actualidad, complicándose cada vez más con nuevos trámites y leyes diferentes. Durante los años coloniales fueron parte esencial de las pugnas que existieron al interior de la sociedad india por prestigio y hegemonía. Irónicamente, en esas mismas luchas trataron de adquirir más poder manipulando al español, pero al hacerlo consolidaron el dominio del colonizador. Este libro es, en realidad, un capítulo más de la historia de los pueblos indios y ha tratado de acercarse a la visión indígena, a sus intereses y discordias. En alguna medida, ha menospreciado los hechos sociales y económicos, no porque hayan sido poco importantes; por el contrario, junto a las ideas ellos dieron forma al sistema que relegó a

la población india de México a un plano de inferioridad. Cuando el siglo XVIII llegó, augurando una nueva época, los pueblos se habían desgastado a través del cobro del tributo, del pago de los diezmos, los repartimientos de los alcaldes mayores, los precios injustos, los depósitos en el Banco de San Carlos y en sus propias rivalidades. Todos los esfuerzos que realizaron, recordemos la seda y la cría de ganado en el siglo XVI y la producción de grana en el XVIII, para integrarse en un plano de mayor dignidad e igualdad terminaron beneficiando a otros sectores de la sociedad colonial. Los pueblos indios habrían de ingresar al siglo XIX, la época del racionalismo, antesala de la modernidad, en una situación de absoluta desventaja.

NOTAS

¹ Paul Radin, "El folklore de Oaxaca", en Aurelio M. Espinosa, *Anales de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas*, Nueva York, EIAE/The Hispanic Society of America, circa 1915.



Niños del Istmo de Tehuantepec (fotografía de Sotero Constantino Jiménez, ca. 1930, Museo de Arte Contemporáneo de Oaxaca, Ediciones Toledo)

APÉNDICE DOCUMENTAL

DOCUMENTO 1

PLEITO ENTRE LOS CONQUISTADORES MARTÍN VÁSQUEZ Y FRANCISCO MALDONADO POR LA POSESIÓN DEL PUEBLO DE TLAXIACO, EN LA MIXTECA ALTA, 1528

“Ante las autoridades y oidores de esta Real Audiencia:

Pareció presente [...] [ilegible] Riberol en nombre de Martín Vásquez en el pleito que trata con Francisco Maldonado [...] Que en el pueblo de Achiutla que es en la Nueva España, en diez y seis días del mes de julio del año pasado de 1528, ante Diego de Figueroa juez visitador en la provincia de Guaxaca e de todas las otras a ella comarcanas, pareció Diego Gil, alguacil e procurador fiscal e dijo que denunciaba e denunció al dicho Martín Vásquez, que podía haber nueve meses poco más o menos que estando el dicho Martín Vásquez e por su mandado Pedro Va[ca] [ilegible] e Gonzalo de Mercado e otros criados suyos en la provincia de Tasquiaco [Tlaxiaco] que le estaba depositada e les había hecho muchos malos tratamientos a los señores e naturales de la dicha provincia e que ansí mismo podía haber veinte días poco más o menos que estando presos los dichos señores e principales e estando debajo del dominio de Nuestra Justicia Real presos, el dicho Martín Vásquez les había dado de coces e de palos e les decía que si se quejaban de él que los mataría e que estando el dicho juez en los aposentos del dicho Tasquiaco, teniendo en cepo e grillos a los dichos señores e principales por delito que habían cometido, el dicho Martín Vásquez con poco temor de Dios e de la Nuestra Justicia había ido a la dicha cárcel donde estaban presos e les había dado de palos e de coces e los amenazaba diciendo que el juez era un hom-

bre que venía por su mandado e que en su mano era el darles la vida e los tenía e tuvo atemorizados diciéndoles que no se quejasen de él, de los malos tratamientos que les había hecho, lo cual todo había hecho en menosprecio de la Nuestra Justicia e que asimismo había contratado e contrataba con Pedro Vaca su criado diez y siete tejuelos de oro por fundir e marcar, en pago de una capa negra con una guarnición de terciopelo negro, no pudiendo contratar con el dicho oro e que asimismo era público y notorio que el dicho Martín Vásquez tenía cepos e grillos e otras muchas prisiones [...] e por el dicho juez mandó prender al dicho Martín Vásquez [...] fue preso e recibida su confesión y así recibida fue presentado ante el dicho juez un escrito por el cual dijo que le acusaba criminalmente e contando el caso dijo que así era, que el dicho Martín Vásquez con poco temor de Dios e de la Real Justicia de seis o siete años a esta parte que había tenido e poseído la provincia de Tasquiaco, que al presente tenía e poseía por suya, e la provincia de Achiutla e Mitla [Mitlatongo] e Chalcatongo que era de Francisco Maldonado, que antes solía tener en compañía del dicho Martín Vásquez, había maltratado los indios de las dichas provincias pidiéndoles tributos trasordinarios [extraordinarios] e los indios no los podían cumplir e sobre aprisionándolos con prisiones e encerrándolos en corrales e dándoles muchos palos e maltratándolos a los señores e naturales llevándolos atados con sogas, atraillándolos con argollas e cadenas por los caminos reales a Tututepec, a donde los había tenido muchos días pidiéndoles que les diesen petacas de oro si no que los mataría, teniendo en el dicho pueblo cepo y otras prisiones con que los amedrentaba e los echaba en él, diciéndoles que le diesen muchos esclavos e oro, a cuya causa los dichos señores e naturales vendían sus hijos e mujeres e así lo decían al dicho Martín Vásquez e no obstante lo susodicho les daba muchos palos e azotes porque no le daban lo que pedía, e asimismo el dicho Martín Vásquez de seis meses a esta parte había puesto y echado tributos a sus caciques, así de esclavos como de oro e ropa e otras cosas e que de seis días a esta parte le habían dado esclavos de tributo e los había recibido para los llevar a herrar a la dicha ciudad de México...”

AGI, Justicia, 134, ff. 3r-4v.

DOCUMENTO 2

HERNÁN CORTÉS CONTRA NUÑO DE GUZMÁN, MATIENZO Y DELGADILLO, OIDORES DE LA PRIMERA AUDIENCIA, SOBRE LOS TRIBUTOS QUE PAGABAN LOS PUEBLOS DE OAXACA, CUILAPAN Y ETLA, 1531 A 1541

Fragmento del interrogatorio realizado a los testigos.

Preguntas IV a la X:

“IV. Si saben que los dichos pueblos de Oaxaca, Etlá y Cuilapan en los dos años rentaron e pudieron juntar dos mil castellanos de oro de minas o [...] pagaron más de tributo e servicio e los dichos pueblos en cada uno de los dichos años, como la memoria e figuras que los señores e principales de los dichos pueblos tienen [de lo] que pagaron en cada uno de los dos años, que pido sea mostrada y digan la cantidad de oro, maíz, ají [chile], frisoles e otras obras e servicios que cada uno de los pueblos daban.

V. Si antes que les quitaran los pueblos, [tenían] muchas granjerías e labranzas e ganados, que les labraban en cada un año cuatro mil pesos de oro e más.

VI. Si saben cómo uno de los dichos pueblos mantenía dos cuadrillas de esclavos en las minas de a ciento y cincuenta esclavos cada cuadrilla, cada una sacaba de oro por año mil pesos de oro de minas e más, el cual interés cierto ha perdido el dicho marqués [Cortés].

VII. Si saben que cuando quitaron los dichos pueblos al marqués cesaron de darle el mantenimiento como fueron e [...] [roto] como el dicho marqués tenía más de quinientos hombres e mujeres diestros en el sacar del oro que valía uno con otro a [...] [ilegible] pesos de minas. Si saben que en los dichos pueblos el marqués tenía mucha cantidad de maíz recogido así de sus labranzas como los tributos de los pueblos en cantidad de veinte mil fanegas de maíz.

VIII. Si saben que cuando lo despojaron tenía el marqués labranzas hechas de sementeras de maíz.

IX. Si saben que en las dichas labranzas del marqués hubiera diez mil fanegas de maíz e más, que las partes contrarias lo despojaron.”

AGI, Justicia, 115, núm. 4.

DOCUMENTO 3

CARTA DEL OBISPO DE OAXACA, DON JUAN DE ZÁRATE,
DIRIGIDA AL REY SOBRE LA NECESIDAD DE FUNDAR MÁS
CONVENTOS. ANTEQUERA, 1544

"Muy alto y muy poderoso señor.

Por una carta de vuestra alteza he visto que me manda haga relación en qué manera se gobierna este obispado de Guaxaca en lo espiritual y temporal, lo cual ha muchos días yo quisiera haber dicho e significado si como he pedido licencia para ir de la corte se me hubiera dado, que se me ha denegado no sé a qué causa o si mis pecados o el Demonio lo ha estorbado sabiendo que de mi ida fuere Dios muy servido y su majestad y vuestra alteza y mi conciencia saneada y muchas necesidades espirituales y temporales de la tierra remediadas, y porque mi conciencia no está sosegada hasta que la dicha licencia se me dé, suplico a vuestra alteza me la mande dar, y en el entretanto lo que por el presente se me ofrece responder, con el acatamiento que debo a mi príncipe rey y señor natural, es lo siguiente.

Primeramente, que en lo espiritual hay mucha falta porque los ministros que son menester para la conversión y doctrina de los naturales por dos cosas, la una porque la gente es mucha y el obispado tan grande que tres obispos no lo podrán gobernar por ser la tierra áspera de montañas y de diversas naciones y gentes y de lenguas muy diferentes a la de México, y la otra porque en todo el obispado, que tiene más de cien leguas de tierra, no hay más de dos monasterios de la orden de Santo Domingo y no hay en ellos hasta ocho religiosos y hay provincias grandes y de mucha muchedumbre de gentes donde podría haber más de doce casas [de religiosos], las cuales podrían tener todo lo necesario porque se podrían poner en buena tierra, sana y rica, en muchas partes de las que aún no se ha predicado la fe, por ser la tierra, como tengo dicho, fragosa y los dichos dos monasterios están el uno en la ciudad de Antequera y el otro en la Mixteca y los religiosos por ser pocos no pueden andar lo demás, por lo cual conviene que vuestra majestad mande enviar religiosos y hacer casas y que el obispado sea provincia por sí porque no se puede bien gobernar de México, que está a ochenta y a cien leguas y a ciento y veinte y más y por estar tan lejos quieren tener los monasterios juntos y en la tierra

2 monasterios
8 religiosos

llana y junto a Guaxaca y es menester que los pongan en partes donde no hay doctrina ni conversión para que en toda la tierra se predique e introduzca la fe, y haciendo provincia el dicho obispado o teniendo su provincial en ella se haría mucho fruto y andaría el concierto conveniente y las visitaciones continuas, lo cual no puede haber siendo un solo provincial en toda esta tierra y nuevo mundo.

Ytem que [así] como escogen religiosos para estas partes escojan clérigos buenos y que tengan celo a el servicio de Dios y a la conversión y doctrina y buen ejemplo de los naturales y que para éstos instituyan beneficios perpetuos con buenas prebendas o salarios con que se puedan congruamente [congruentemente] sustentar, los cuales tengan cuidado de ser curas y de empadronar los pueblos y saber los que están bautizados y casados y los que permanecen en su infidelidad y están cargados de mancebas y hacen sacrificios y otros nefandos pecados, porque toda la buena cristiandad de éstos está en haber y tener cuenta y razón de ellos por la orden que la Iglesia tiene dada, la cual no hay ni habrá entre tanto que no haya personas que sean obligadas a hacer los dichos padrones y a los dar a los prelados en las visitaciones y traerlos a los tiempos que se traen y presentan los de los cristianos, por que los religiosos dicen y es ansí que no son obligados a hacer ni dar los dichos padrones y cuenta y aunque ellos hacen lo que pueden en la conversión y doctrina y deprenen [aprenden] las lenguas y han hecho dos cartillas una en zapoteca y otra de la lengua mixteca y con ellas y su doctrina han aprovechado, faltando lo principal que es saber quiénes son cristianos o infieles y no habiendo ni cuenta ni razón de cuáles son ovejas de Jesucristo o animales del Demonio, yo no puedo hacer lo que soy obligado ni la conciencia de vuestra alteza está descargada, ni la de su majestad segura ni la mía saneada, porque certifico que no lo están todas con el remedio que está puesto en lo espiritual, si otro no se da de la manera que para esta tierra convenga, porque en este obispado hay muchos que hoy sacrifican como cuando no conocían cristianos, y la doctrina hasta el presente ha andado por lo llano que es este valle de Guaxaca y en él han querido los religiosos hacer tres y cuatro casas, digo monasterios, y por las tierras mal sanas, ásperas y montuosas si no es de paso en breve y de camino, no ha habido doctrina y yo por mi persona no la puedo dar porque como dicho tengo la tierra es mucha y aunque cada

año voy a visitar lo que puedo andar, no puedo estar en cada pueblo el tiempo que conviene en la visitación y conversión, aunque por mi persona baptizo y he baptizado y confirmado una infinidad, no puedo hacer todo lo que se requiere para tales sacramentos porque no se sufre estar mucho tiempo en cada pueblo sino que he de andar corrido y de corrida, que la gente es pobre y no me pueden sustentar y está tan puesta en adquirir y guardar cuanto los que más y no es el tiempo que solía que daban comidas y presentes y yo soy pobre y tan pobre que no puedo sustentar a los que conmigo van ni aún tengo para dar de comer a los naturales que vienen a negociar y si no se lo doy los detengo van ayunos y desfallecen en el camino, pues menos tengo para dar salarios a visitantes, los cuales no se hallan tales cuales conviene y si alguno hay por ningún precio quiere ir a las partes donde hay más necesidad, lo uno por ser tierras enfermas, lo otro porque no pueden ir a caballo y por partes que hombres no pueden andar sino son los naturales que van descalzos y por peñas desnudos y a mucho peligro y quinientos mil maravedíes en esta tierra no son quinientos ducados en Castilla y en vino, aceite y otras cosas sin las cuales no podemos vivir los que en Castilla las teníamos sobradas, no son quinientos reales, por lo cual todo torno a decir que yo no puedo hacer lo que conviene ni descargar en todo la conciencia de su majestad ni la [de] vuestra alteza, ni asegurar la mía con el remedio que hasta ahora está dado en lo espiritual.

Ytem lo temporal desta ciudad de Antequera está todo perdido y tanto que no puede ser más si totalmente no se dejase porque como haberse asentado el estado del marqués del Valle y ser suya Guaxaca que es la misma Antequera, el visorrey no la ha ido a ver ni visitado y los vecinos de la dicha Antequera padecen grandes necesidades, fatigas y trabajos por que hay pocos que sean ricos y si algunos había son muertos y como no hay cosa asentada en esta tierra, se han perdido sus haciendas y otros viven en México y la ciudad está sola y sin gente y a mucho peligro porque ni hay fortaleza ni defensa alguna y los naturales no tienen tan asentado los pensamientos de rebelión como allá se significa, escribe, platica y dice y al fin no se puede padecer como tengo dicho y escrito, que Antequera de vuestra alteza y Guaxaca del marqués, que es todo una cosa, sea de dos señores, que ni a los españoles les está bien ni menos a los naturales, porque los espa-

ños no tienen a donde sembrar ni coger sino en tierras de los naturales, ni la ciudad tiene ejidos, salidas ni dehesas públicas y por esto los naturales no pueden ser tan bien tratados como conviene porque no pueden dejar de les hacer daños con sus estancias y ganados que no hay donde estén sino entre las tierras de los naturales y por causa de esto no hay trigo en la ciudad que no sea del marqués; ni bastimentos que no los hayan de vender sus indios y todo vale a precios excesivos que ya no hay quien pueda sustentarse, de manera que ya no está la tierra para permanecer en ella si no se remedia y casi está despoblada la ciudad de españoles, tanto que no quedan treinta españoles, digo vecinos y esos andan buscando maneras de se ir y se irán y quedará yerma, digo sin españoles, si en breve no se remedia mandando a todos los que tienen indios residan en la dicha ciudad, los que en el obispado y provincia los tienen y que los corregimientos se den a los que allí residieren, los que en los confines, obispado y encomienda se dan y poniendo asiento en la dicha ciudad, de manera que como ciudad y de las más importantes de esta tierra, tenga ejidos y dehesas y los vecinos tengan vecindades y tierras donde sembrar y poner árboles pues por nuestros pecados no se dan en ella viñas aunque las han puesto y no con pocos gastos y trabajos y con demasiadas pasiones con los naturales y criados del marqués porque como aquella ciudad se asentó allí maliciosamente y por hacer mal al marqués, redundó la malicia sobre los pobladores de ella y cayeron en el hoyo que los que la poblaron aparejaban para otros porque los naturales han crecido y se han metido en los alrededores de la dicha ciudad de manera que no han dejado a los españoles salidas para sus ganados, dehesas ni ejidos para sus animales ni tierras donde puedan labrar ni cultivar. En lo que toca a la justicia con la buena gobernación del visorrey y cuidado desta Audiencia todo está como debe, bendito Dios, más todavía hay necesidad y grande de un oidor que cada año vaya a visitar la tierra y ciudad porque con saber que ha de haber residencia y visitación cada año y de tal persona, los alcaldes ordinarios mirarán mejor lo que hacen y todos trabajarían [¿tratarían?] de administrar justicia y hacer lo que deben remediar, seyan [sic] los caminos que están perdidos, ver sean las necesidades de los pobres, saber sea lo que conviene a la tierra, certificar sean los que merecen corregimientos, proveer sean a los que están sin ellos, excusáranse grandes gastos,

enfermedades, trabajos y muertes que cada día acontecen sobre venir cada año a sacar provisiones y a librarlas y despacharlas de los oficiales y a que no destruyan como se destruyen totalmente en venir de cien leguas a cobrar sus salarios que hay pocos que no gastan más en la cobranza y despachos de un corregimiento que se les da de salario y al fin se alcanzará cuán perdida cosa son estos corregimientos porque con los haber, antes crecen las vejaciones de los naturales y los malos tratamientos que sobre las cobranzas de los tributos reciben porque un corregidor ha de cobrar a día el tributo para lo entregar a los oficiales y lo han de llevar hasta México y si no lleva o lo envía lo distrae y por dar buena cuenta para que le den otro año corregimiento, ha de encarcelar los indios y no les pueden dar espera, lo cual no hacen los que los tienen en encomienda porque con les esperar y darles a entender las granjerías de Castilla y ayudarles en tiempos de sus necesidades ellos cobran y tienen de comer. Y un pueblo pequeño con las granjerías sustenta un vecino muy bien y cuatro de vuestra alteza por no se granjear no dan el salario de un corregidor, porque su intento no es más de sacar el salario y servirse de los indios, eso que le cabe lo mejor que puede y no [pro]cura de acrecentar en la hacienda de vuestra alteza y esto se verá a la clara si va adelante la exención de los capítulos asentados cuando se conozca que se disminuye lo que vuestra alteza tiene en esta tierra, que iba en grande acrecentamiento, y ella se despueble como ha comenzado después del pregón de los dichos capítulos que han bajado las haciendas en mucha cantidad. Y las granjerías y labores han cesado y toda la tierra está alterada y cada uno entiende en cómo puede haber dineros para se ir y dejar la tierra.

Y lo que toca a mí, hago lo que puedo y no puedo nada en comparación de lo que conviene hacer para descargar con lo que soy obligado, la orden mejor que tengo dada en la conversión y doctrina y servicio de la iglesia. La cual yo he hecho con el ayuda de Dios y de su majestad, tiene todos los ornamentos necesarios muy cumplidamente, lo demás que no he hecho me perdone Dios y vuestra alteza y lo que he trabajado otros lo dirán.

Y los clérigos que hay en la iglesia sobran para lo poco que valen los diezmos y faltan para toda la tierra. Ellos se parten conforme a la erección. Hay presentadas cuatro dignidades y cuatro canónigos por

ser poco el salario y pequeñas las prebendas señaladas en la erección; algunos huelgan más de tomar partidos de pueblos que no de servir la iglesia e otros están en esta ciudad de México, en especial un canónigo Sanabria que no ha dejado la canongía por ser aquí cura, en lugar de éstos se ponen otros hasta en toda la cantidad de diezmos. Hay en la iglesia cura, sochantre, sacristán, organista y otros oficiales, está razonablemente servida, no como se requiere para iglesia catedral mas como mejor se puede hacer para la poquedad de ministros. Conviene haya siempre buen servicio en ella porque es lugar muy pasajero para Guatemala, León, el Perú, puertos de la Mar del Sur y otras partes y este servicio no lo puede tener si vuestra alteza no da de donde se paguen los beneficiados que en la erección están señalados y mande a sus oficiales que cobren los diezmos para vuestra alteza y a los dichos beneficiados les mande dar el salario y dotación que se da en esta iglesia de México pues no menos trabajo tienen en la de Antequera y con mayores costas y expensas por que valen los bastimentos y cosas de la tierra más que en esta ciudad de México y lo que de Castilla se trae cuesta al doble.

En el tratamiento de los naturales está bien descargada la conciencia de su majestad y la de vuestra alteza puede estar segura, porque en ello se hace todo lo que conviene, no consintiendo que se lleven tributos demasiados ni que se les hagan vejaciones ni malos tratamientos, ni que se carguen contra su voluntad y hay en esto tanta cuenta que no hay español que sea osado de hacer mal a indio, antes los naturales están tan favorecidos que se atreven a maltratar a los españoles, por que no les dan de comer sino por sus dineros y bien pagado y cuando ellos quieren y no cuando los españoles lo piden y han menester. Y hay entre ellos alguaciles que osan prender a un español y lo atan y traen a esta Audiencia y llevan a otras justicias y por cada poca cosa se saben venir a quejar y como ven que se da más crédito a los naturales que a los españoles, a las veces sin razón, y como alcanzan que por poca cosa de malos tratamientos de indios se destruye a quien los hace, ya no hay lo que solía sino que toda está tan en concierto que no puede ser más, por lo cual los naturales son señores de sus haciendas y muchos están ricos y todos tienen lo que nunca sus antepasados tuvieron, tanto que todo el dinero de la tierra está en ellos porque tienen todos los bastimentos que hay en ella y los

venden a subidos precios de manera que ya no hay quien en esta tierra viva, porque vale un peso una hanega de trigo y no se halla y el maíz de la tierra a medio peso. Y hanse dado frutas de Castilla, que casi todos las tienen, tratan y venden y crían ganados y sedas y en tanta abundancia que hay un pueblo en la Mixteca donde cogen para sí los naturales dos mil libras de seda y no dan de tributo novecientos pesos de oro en polvo, por manera que los dichos naturales están ricos y bien tratados y los españoles, los más, pobres y desasosegados en este destierro o fuera de sus naturalezas; lo cual todo hallará ser verdad vuestra alteza de la manera que lo escribe éste su inútil siervo y capellán indigno, el cual nunca cesará de suplicar a nuestro señor acreciente la vida de vuestra alteza, sublime la fama y ensalce con nuevos reinos y señoríos para ensalzamiento de su santa fe y aumento de su Iglesia de México. Treinta de mayo de 1544. Indigno capellán y perpetuo servidor que sus reales manos besa. Joannes de Zárate. *Episcopus Antequerensis*."

AGI, Real Patronato, vol. 184.

DOCUMENTO 4
CARTA DIRIGIDA AL REY POR LOS CAPELLANES DE LA
CATEDRAL DE ANTEQUERA SOBRE LOS DIEZMOS DE LOS
INDIOS. ANTEQUERA, 1560

"Muy alto y muy poderoso señor:

Por otras muchas que a vuestra majestad habemos escrito, hemos significado los trabajos que esta iglesia y obispado ha padecido y padece después de la muerte de don Joan López de Zárate, primer obispo que Dios tiene hasta hoy primero de marzo de este año de sesenta, las cuales algunas creemos habían llegado a las reales manos de vuestra majestad y que como a cristianísimo lo habrá remediado, que aunque hasta ahora no ha venido el remedio, vuestra majestad fuere servido remediarlo y acordarse de ésta su iglesia tan desfavorecida y golpea-

da de adversarios en esta tierra. Estará vuestra majestad satisfecho que lo que tenemos es correcto y lo que aquí diremos es verdad.

Y lo que ahora de nuevo se nos ofrece es que por vuestra majestad se dio y libró una sobrecédula sobre lo tocante al diezmar los naturales de esta Nueva España de las tres cosas: seda, trigo y ganado, para que en el diezmar se guarde la costumbre que se tenía en ello en tiempo de don fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México y aunque la sobrecédula de vuestra majestad es muy clara, los frailes de las tres órdenes que acá residen, especialmente los dominicos, como no querían que los indios diesen sino a ellos, movieron pleito sobre la dicha sobrecédula a las iglesias y prelados desta Nueva España, el cual se trató bien porfiado por su parte y lo dilataron más de tres años, harto contra conciencia y aun contra la voluntad de los naturales y en vuestra Real Audiencia de México en vista y revista se declaró los indios ser obligados a pagar diezmo de las dichas tres cosas y para la cobranza se dio [...] [ilegible] y habiéndose notificado a los gobernadores y principales, alcaldes de pueblos de los indios, respondieron que lo querían pagar de muy buena voluntad y estaban muy [...] [ilegible] según constará por las notificaciones y respuestas [...] y después los frailes dominicos que residen en este obispado hicieron llamamiento general de todos los indios de estos tres valles, juntaron en el monasterio de esta ciudad y los de la provincia de la Mixteca en Yanhuatlán, donde compelidos y importunados de los frailes les hicieron dar poderes para contradecir en España y México la dicha ejecutoria, dándole nuevo entendimiento y so color de favorecerles en esto pretendiendo su propio interés [...] [ilegible] este de los dichos diezmos como lo han tratado con nosotros y pedídonos parte de ellos y que ellos los cobraran, han echado derrama de cantidad de pesos de oro por los pueblos de los indios y cajas de los naturales de las comunidades, en que han sacado y sacan gran suma de dinero para ello y para sus negocios, diciendo ir publicando que aunque se mande por diez ejecutorias no se ha de pagar diezmo, hasta tanto que ellos lleven parte, haciendo ilusorios los mandamientos de vuestra majestad, mostrándose tan poderosos para lo resistir que hasta impone escándalo. Certificamos a vuestra majestad que lo hacen porque se les dé parte de los dichos diezmos, porque acá somos importunados sobre ello.

Asimismo, como otras veces habemos visto, en este obispado de Antequera no hay otra Orden sino los dominicos, los cuales tienen tomados a su cargo todos los pueblos gruesos que en él hay, en los cuales, en especial en la provincia Mixteca, donde hay mucho número de pueblos, se cría y coge mucha seda y grana, que en cada un año se meten en las cajas de las comunidades mucha cantidad de pesos de oro y hay pueblos de más de diez mil pesos, demás de las sobras de los tributos y en algunos de ellos se crían mil y mil quinientas libras de seda y las venden cuando menos a ocho pesos cada libra, todo lo cual se mete en la caja de la comunidad, demás de otras granjerías y esto se gasta en todos los pueblos a la voluntad de los frailes que están en ellos en cosas muy excesivas sin medida, haciendo campanas de a sesenta y setenta quintales, capas de mil ducados, ternos tan suntuosos y ricos que Toledo ni Sevilla no los puede tener mejores, capillas y iglesias de sillería [...] [ilegible], cimientos de diez y ocho pies en ancho, haciéndolo y deshaciéndolo cuando se les antoja sin tener respeto a lo que a vos [...] [ilegible].

Y ahora en esta ciudad teniendo como tienen monasterio muy bueno y buen sitio y que ha costado mucha cantidad de pesos de oro a vuestra majestad, han tomado ahora nuevamente otro sitio nuevo con treinta y tantos solares, donde comienzan a edificar para pasarse a él y hacerle a costa de vuestra majestad so a lo menos tenerlo ocupado, porque otra orden no tome el sitio y otras cosas superfluas que sería nunca acabar. Lo que arriba decimos hacen en la Mixteca y todos los demás pueblos de este obispado y finalmente nos resumimos en que en todos los aprovechamientos de esta tierra, de las cuatro partes llevan los frailes las tres, y vuestra majestad no lleva la una y así se hallará por verdad que en cajas de comunidad que han entrado doscientos ducados no se hallará el día de hoy diez pesos, buscando nuevas invenciones en que gastarlo y cuando a las veces e por cumplir con el mundo viene algún corregidor o alcalde mayor a tomar cuenta de la caja, ha de tomar en cuenta lo que el fraile le diere, finalmente ellos lo mandan todo y por su mano se gasta y poco a poco se van hacendando y porque ellos tienen en este valle y en la Mixteca compradas muchas haciendas, molinos, estancias de ganado, tiendas y donaciones que le hacen los indios, contra su voluntad, de estancias de ganado y otras posesiones y por quitarse de la moles-

tia y vejación ordinaria de sus gastos, Cuilapan, pueblo del marqués del Valle, [a] una legua desta ciudad, les hizo una donación aunque valió más de treinta mil pesos. Y así se quedarán con lo mejor y más grueso de la tierra si vuestra majestad con tiempo no pone freno a ello porque como en este obispado son solos y no hay otra orden, están tan señores de él y tienen a los naturales y aún a los españoles (y porque viven y comen por su mano) tan avasallados, que es lástima de ver cuán acorralados están los pobres españoles que residen en esta ciudad, demás de que los prelados no son conocidos por pastores ni los frailes les permiten que los tales naturales acudan con caso ni negocio alguno a ellos, y muchas cédulas que vuestra majestad ha dado muy santamente, en las más de ellas no hay ejecución ni las justicias de vuestra majestad las quieren ejecutar, como no sea a saber de los dichos frailes. Y si vuestra merced fuere servido saber y averiguar todo lo [que] decimos, desde ahora nos ofrecemos a darle a vuestra majestad bastantísimamente probado, siendo servido dar licencia para ello. A vuestra majestad tenemos suplicado por otras [cartas] nuestras sea servido de hacer merced a esta iglesia catedral de los dos novenos que a vuestra majestad pertenecen, por tiempo de diez años, atento que la iglesia es pobre y [la] merced que vuestra majestad le ha hecho expiró ya.

Asimismo suplicamos a vuestra majestad no se provean más beneficiados en esta iglesia hasta que haya diezmos con que todos se sustentasen. Nuestro Señor la muy alta y católica persona de vuestra majestad guarde y ensalce con aumento de mayores reinos y señoríos para ensalzamiento de su fe católica. De Antequera, primero de marzo 1560. Indignos capellanes que las reales manos de vuestra majestad besamos.”

Cinco rúbricas

AGI, Indiferente General, vol. 2978.

DOCUMENTO 5
CARTA DE FRAY JUAN DE CÓRDOVA AL REY, 1559

"Ante el Consejo de su majestad:

Fray Juan de Córdoba, de la orden de dominicos, en nombre de los indios naturales de la Nueva España, en especial de los de las provincias de la Mixteca y Zapoteca, cuyo poder tiene, se presenta ante vuestra alteza en este proceso de pleito que se ha tratado ante vuestra Real Audiencia sobre los muchos agravios y vejaciones que de parte de los obispos y dignidades de las iglesias catedrales de México y Nueva España han padecido y padecen después que murió fray Juan de Zumárraga sobre el apremiarlos a que paguen diezmos.

Fray Juan de Córdoba.

[Al pie de la carta se lee:]

Otro sí que por que los dichos indios no quieren pleito sino que vuestra majestad vea el dicho proceso con brevedad y sus descargos. Toledo, 1560, se hubo por presentada."

AGI, Justicia, vol. 160.

DOCUMENTO 6
CARTA DE FRAY JUAN DE CÓRDOVA AL REY, 1560

"Muy poderoso señor:

Fray Juan de Córdoba en nombre de los indios naturales de la Nueva España, en el negocio tocante a los diezmos que los obispos y beneficiados piden [...] [ilegible] digo que yo tengo presentado un proceso cerrado en el cual tienen suficientísimamente probado no haber diezmos algunos ni tenerlo en costumbre y con todo eso los dichos beneficiados se los hacen pagar por fuerza y echándolos en cárceles y haciéndoles otros malos tratamientos y por tanto pues vuestra alteza mande luego ver y examinar el dicho proceso y probanza y luego visto determine lo que se hará. Fray Juan de Córdoba. Vista, Toledo, 1560."

AGI, Justicia, vol. 160.

DOCUMENTO 7

RESPUESTA DEL ARZOBISPO DE MÉXICO A FRAY JUAN DE CÓRDOVA, 13 DE FEBRERO DE 1560

“En nombre del arzobispo de México y de los obispos de Michoacán, Tlaxcala e iglesias de Oaxaca y Xalisco, respondiendo a una petición presentada por Juan de Córdoba de la orden de dominicos, en nombre de los indios naturales desta Nueva España, en especial de las provincias de la Mixteca y Zapoteca, en que hace presentación del proceso que se trató ante la Audiencia de la Nueva España sobre los diezmos y pide justicia, digo que vuestra alteza no debe de oír más las partes contrarias sobre lo que piden ni debe admitir su petición ni proceso porque sobre lo contenido en el proceso que es sobre el diezmo de los indios de trigo, seda y ganados en el entretanto que en la causa principal se provee lo que hay que hacer, se trató pleito ante el presidente y oidores de la Audiencia de México, el cual pleito empezaron las partes contrarias y oídas las partes mandó que los indios [...] [ilegible] paguen diezmo de trigo, seda y ganado, según lo acostumbraban hacer en tiempo de Zumárraga [...] [y] no es cierto lo de los agravios, antes los mismos indios quieren diezmar del fruto que Dios les da, pues son cristianos y algunas personas se los estorban y dan ocasión a pleitos. [...] 13 de febrero de 1560.”

AGI, Justicia, vol. 160.

DOCUMENTO 8

CARTA DE FRAY JUAN DE CÓRDOVA RESPONDIENDO AL ESCRITO DEL OBISPO SOBRE LOS DIEZMOS QUE DEBEN PAGAR LOS INDÍGENAS, 19 DE DICIEMBRE DE 1560

“...digo que no debe de ser admitido por vuestra alteza [...] porque ahora yo no pido nada por parte de los indios de México sino por parte de los indios mixtecos y zapotecos del obispado de Oaxaca cuyos poderes tengo presentados [...] [ilegible] porque lo que dice que se haga

como en tiempos de Zumárraga [...] [ilegible] que los indios mixtecos y zapotecos nunca en aquellos tiempos pagaron diezmos y esto es lo que tengo probado en este proceso, por lo que deben de ser dados por libres hasta que su majestad determine otra cosa. Y de eso me quejo en nombre de los dichos indios y aunque está claro y cierto no haber los dichos indios pagado diezmos, se los piden y toman por fuerza, encarcelándolos y maltratándolos por ello y alegan que los indios ni quieren pagar los diezmos [...] [ilegible]

Vuestra alteza determine si los dichos indios mixtecos y zapotecos conforme a la cédula de su majestad deben de dar los diezmos, pues este negocio no depende de la justicia o derecho alguno que tengan los que lo piden, sino sólo de la voluntad de su majestad y asimismo, dicen que ellos pagan sus tributos y sustentan sus ministros y les dieron a entender que estos tributos eran para su doctrina [...]. Fray Juan de Córdova. Vista en Toledo, 19 de diciembre de 1560."

AGI, Justicia, vol. 160.

DOCUMENTO 9

TESTAMENTO DE DON PEDRO DE MENDOZA, DE SAN PEDRO EL ALTO, JURISDICCIÓN DE LA CIUDAD DE ANTEQUERA, 1599

"En el nombre de Dios todopoderoso y en la presencia de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, yo, el enfermo, creo fiel y verdaderamente y me llamo Pedro de Mendoza, creo los mandamientos de la ley de Dios y los mandamientos de la santa madre Iglesia y los artículos de la fe y los siete sacramentos de la santa madre Iglesia, yo el enfermo Pedro Mendoza protesto y digo: dejo veinte reales para una misa, vigilia de la limosna de Nuestra Madre de Guadalupe; protesto que la casa que [a] mi[s] hijo[s] Pascual Mendoza y Lázaro Mendoza les dejo mi casa y solar y las tierras que nombraré:

[1] Primeramente, *Guilla* Soquinií, Guilla Sollebe y Guilla Sodanti.*

[2] Otro que le llamamos *Guilla Heroniquií.*

[3] Otro pedazo, *Guilla Vizaso y Guilla Liluila.*

[4] Otro pedazo, *Guilla Guigo Lucho*.

[5] Otro pedazo, *Guilla Chocha*.

[6] Otro *Guilla Struelleo*.

[7] Otro *Guilla Ego Quiello* y más *Tant Chii*.

[8] Otro *Guilla Sola Qué*.

[9] Otro *Guilla Guinchila*, *Guilla Soquero* y *Guilla Saquiecha*.

Estos pedazos de tierra dejo a mis hijos Pasqual de Mendoza y Lázaro Mendoza y a[de]más *Logosana Lacha Día*, [que] linda con gente de San Antonino.

[10] Otro pedazo que le llamamos *Lachí Viníj*.

[11] Otro lindero que le llamamos *Gala Chillo*.

[12] Otro lindero *Equiecha*.

[13] Otro lindero *Lachí Tubíi Yquij*.

[14] Otro lindero *Gosie Lacha*.

[15] Otro *Yodoqui*.

[16] Otro *Lacha Logobui*.

[17] Otra *Vegosato*. Linda con el barrio *Sicha* por arriba que le llaman *Benicho*.

[18] Otro *Guie Llatela*. Linda con el barrio de *Sisa*.

[19] Otro lindero *Equieta Gigo Chiña*; coje por el oriente y su redondez linda con gente de San Antonino.

Esto digo delante de todos los oficiales testigos: Mathías Martín, alcalde; Matheo Marcos, rexidor; Domingo Marcos, rexidor, Pablo Pérez, fiscal. Ante mí, escribano Juan Luis."

* *Guilla* significa, en zapoteco, sementera o milpa.

Testamento de don Pedro de Mendoza, 1599, incluido en el pleito de Miguel Zárate contra Pascual y Lázaro de Mendoza, 1776, en AGN, Tierras, vol. 1058, exp. 1, ff. 97r-97v.

DOCUMENTO 10

CARTA DIRIGIDA AL VIRREY DUQUE DE ALBUQUERQUE POR LA REPÚBLICA DE INDIOS DE TEHUANTEPEC, 1660

“La villa de Guadalcázar, provincia de Tehuantepec, postrados a vuestros pies como fieles vasallos que somos de su majestad, nos presentamos en reconocimiento de que por cuanto don Juan de Abellán, alcalde mayor, no administraba justicia como manda su majestad, conforme a la paz y aumento de esta villa y provincia, a los naturales antes sí con exorbitancia de repartimientos, que pasan de más de veinte mil pesos de oro común; y esto con tanta violencia que antes del tiempo que se nos ponía de término éramos compelidos a pagar y puestos en tanto aprieto que cada cual, de las pocas alhajas que tenía, las vendía a menos precio, y que no nos faltaba más que vender a nuestros hijos y a nuestras mujeres para excusar los azotes, cepos, cárceles y rigores con que nos maltrataba a todos, sin exceptuar los caciques, señores y principales de los pueblos. Y fuera de esto más era una vejación tan grande de repartimientos de mantas que instituyó nuevamente de mil y quinientos cada mes, de una vara de ancho y cinco y media de largo, no habiendo tratado ningún alcalde mayor de hacerlo desde el día de hoy, por muchas provisiones reales que tenemos en nuestros archivos para ellos, las cuales están obedecidas por las demás justicias para amparo nuestro, las cuales no quería obedecer, sino que con mayores rigores que se pueden decir y que cada día o cada mes iban aumentando más, pues hay pueblo en esta jurisdicción que tiene sesenta casados y les daba ciento y diez mantas. Trayéndoselas, si faltaba un tanto de la medida los desnudaba, y principalmente a los gobernadores y principales que las traían y les daba tantos azotes hasta que quedaban casi muertos; y se vio por experiencia a un cacique del pueblo de Tequisixtlán de los azotes que le dio, vuelto otro día muerto, por lo cual se alborotaron y en la refriega murió el señor alcalde mayor, cosa que sentimos su muerte y mucho más el quedar sin cabeza que nos gobernase, y visto esto nos juntamos y congregamos en cabildo. Y elegimos gobernador en nombre de su majestad, porque no se entienda que somos rebeldes y negamos la obediencia a nuestro rey y señor, sino que estamos prontos a sus mandatos como fieles vasallos, como se ha visto en que no ha

sido rebelión ni alzamiento, pues se ha visto con experiencia que a ningún vecino se le ha hecho vejación ni agravio de los españoles ni de los demás que viven entre nosotros ni menos a estos ministros, religiosos de Santo Domingo, sino obedeciéndolos y respetándolos con la reverencia que se debe a ministros de Dios y sus sacerdotes, como son los religiosos. Y lo juraron ellos y los demás españoles que viven en esta villa.

Fieles vasallos de su majestad. Gobernador, alcaldes, regidores y todo el gobierno. Don Marcos de Figueroa, gobernador; Matías de Morales, alcalde; Jerónimo Flores, alcalde; Juan Vásquez, regidor; Pedro Jiménez, regidor; Andrés López, Diego Martín, regidor; Diego Sánchez, escribano."

Citado en Basilio Rojas, *La rebelión de Tehuantepec*, México, SMGE, 1964, pp. 275-276.

DOCUMENTO 11

RELATO DE LA FUNDACIÓN DE LOS PUEBLOS DE JUQUILA, TALEA, YATONI Y YOXOBE, Y LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES A LA SIERRA ZAPOTECA, SIN FECHA

"Aquí hago memoria probanza nuestra, todos tres de nosotros, uno de nosotros se llama, Laa; el otro se llama Bilachinaa; el otro Bino-pao, éstos son tres hermanos, fuimos a esperar cuando vino la Ley de Dios en Oaxaca, llegó primero el padre ministro que nos bautizó, se llama fray Bartholomé de Olmedo y vino juntamente con el alcalde mayor don Juan de Salinas y también vinieron juntos con la generación de los españoles y se llamaba don fray de Saavedra de Polito y también vinieron juntos con el antepasado de los naturales de Juquila y se llamaba, Biguinxila, el otro se llamaba, [...] [roto] nalao [...] [roto], aquí son dos antepasados de los de Juquila [...] [roto] el cacique, Debelagnisa, son antepasados de los [...] [roto] naturales del pueblo de Talea, y también el cacique Goquebeyaghina, su antepasa-

do de los naturales del pueblo de Yatoni, el cacique, Beenalaoguha, su antepasado de los naturales de Yoxobe y se llamaba Layeag, su antepasado de los naturales del pueblo de Yoxobe. Éstos son hombres que fueron por el padre fray Bartholomé de Olmedo y también el alcalde mayor don Juan de Salinas, desta manera fue, hubo tres banderas [...] [roto] también clarín y también tambor en Oaxaca [...] [roto], do[nde] vino la Ley de Dios y también palabras nec [...] [ilegible] y ordenanza del Audiencia, desta manera fue, salimos de Oaxaca y llegamos [a] Sempualatengo, esperamos, cuando salimos Sempualatengo y llegamos al Río Frío y salimos del Río Frío y llegamos en el paso de los zapoteco[s], allí estuvimos once días a donde empezaron a abrir el cimiento de la capilla a donde se baptizó las generaciones de los zapoteco[s] a donde se llama Yaaxizaadae, de allí salimos y llegamos Lachijvoree, Lachiyore, salimos y llegamos en el Río Xia, en el Río Xia salimos y llegamos en la loma de Ttacoba, la loma de Ttacoba salimos y llegamos a donde está la piedra larga, a donde está la piedra larga salimos, y llegamos en el paraje llano de Lachijgahuij, en el llano Lachijgahuij, salimos y llegamos en el cerro pelado entre dos montes donde se cobija las neblinas, en el cerro pelado salimos y llegamos en el paraje Yaayechi salimos y llegamos abajo de la piedra de tabla, abajo de la piedra de tabla salimos y llegamos donde está el guajolote, a donde está el guajolote salimos y llegamos Suanehi-chij, Zuanebichi, salimos y llegamos [...] [roto] lachijsina, salimos y llegamos en un paraje, Chiabetzoo, Chiabetzo salimos y llegamos Xobella, Xobella salimos y llegamos Yahuisi, salimos y llegamos en la villa, desta manera fue, llegamos en la villa y ponemos bien el padre ministro fray Bartholomé de Olmedo hombre que fue por él, don Francisco de Saavedra de Polito, juntamente traía las palabras de Dios y también a baptisar, también los santos sacramentos; desta manera fue y se baptizó el que se llamaba Biguinixila, su antepasado de los naturales de Xuquila, y le dieron su nombre, don Melchor Martín, y fue su padrino don Francisco Saavedra, y también el otro se llama Nalao, su antepasado de los de Juquila, cuando se baptizó y le dieron de su nombre don Juan Martín y también fue su madrina doña Cathalina Marthina y también desta manera fue su baptizo, su antepasado de los naturales del pueblo de Ttalea, Bilagniza, cuando se baptizó le dieron su nombre Domingo Martín y fue su padrino don

Melchor Martín y también fue de esta manera se baptizó, Beoo Yaghina, su antepasado de los naturales de pueblo de Yatoni, le dieron por su nombre Juan López y fue su madrina doña Catalina de Medina y también desta manera fue se baptizo Beaa Nalao Guijha, su antepasado de los naturales de Yoxobe, le dieron por su nombre don Pedro Sánchez y también el otro se llama Laa Layeag, su antepasado de los naturales del pueblo de Yoxobe, cuando se baptizó le dieron su nombre, don Francisco [...] [roto] linar. Todos estos hombres fueron por el padre [...] [roto] fray Bartholomé de Olmedo y también alcalde mayor [...] [roto] don Juan de Salinas hombre que fue de España aquí [...] [roto] a baptizarnos. Yo me llamo Laa, su antepasado [...] [roto] naturales de Ttotolinga, me baptizaron y m [...] [roto] y fue mi padrino don Francisco de Salinas, también yo, Bilachina, su antepasado de los naturales de Ttotolinga aquí me baptizaron y me llamo Juan Hernández y fue mi padrino don Pedro Sánchez, Yalaa, [...] [ilegible] otro Pinopaa, su antepasado de los naturales de Ttotolinga, me baptizaron y me llamó Pedro Pinopaa y fue mi padrino, don Juan Nalao, aquí se juntaron todos tres de nosotros: su antepasado de los naturales de Ttotolinga, se nos baptizaron, tanto somos fuimos baptisados aquí en la villa, adonde se levantó la Cruz, don Francisco Saavedra adonde se hizo la capilla de la iglesia de la villa, adonde se bendijo fray Bartholomé de Olmedo hombre quien estuvo con el alcalde mayor, don Juan de Salinas, hombre quien levantó la vara de gobernador la que recibió don Melchor Martín, su antepasado de los naturales del pueblo de Juquila y también don Juan Nalao tomó la vara de alcalde, su antepasado de los naturales de Talea, tomó la vara de alcalde y se llama Domingo Marthín y también su antepasado de los naturales de Yatoni tomó la vara de alcalde y se llama Domingo López y también desta manera fue, tomó la vara su antepasado de los naturales de Yoxobe y se llama don Pedro Sánchez, recibió la vara del gobernador, también el otro se llama don Francisco de Salinas, tomó la vara de alcalde, aquí se acabó; los hombres que fue[ron a] España tomaron oficio, hombres que fueron por el alcalde mayor también el padre ministro.”

Incluido en el expediente “Autos formados a pedimento del pueblo de San Juan Tanetze, sobre sus tierras, jurisdicción de Villa Alta, 1715”.

Traducción de la época, del original en zapoteco al español por el intérprete del juzgado de Villa Alta. Es posible apreciar el estilo rítmico propio de la lengua y la ideología indígenas.

AGN, Tierras, vol. 335, exp. 5.

DOCUMENTO 12

ACUSACIÓN CONTRA NICOLÁS CONTRERAS, INDÍGENA DE SAN FRANCISCO CAJONOS, POR IDÓLATRA, 1684

“Diego Díaz Romero, escribano del rey nuestro Señor y vecino de esta Villa Alta de San Ildefonso, de mandato de juez competente hice sacar y saqué el testimonio que desuso va referido, que su tenor a la letra es como sigue:

En el pueblo de San Francisco Cajonos, en siete días del mes de junio de seiscientos ochenta y cuatro años, ante mí don Alonso Muñoz de Castilblanque, caballero del orden de Calatrava, capitán de los guardas del excelentísimo señor conde de Paredes, marqués de la Laguna, virrey, gobernador y capitán general de la Nueva España, y alcalde mayor de la Villa Alta de San Ildefonso y sus provincias, por su majestad; pareció el alférez Pedro Boza, vecino de dicha villa, y dijo que, para descargo de su conciencia y lo que hace a su obligación de católico cristiano, me daba y dio noticia de que habiendo ido por mi orden a casa de Luis Muñoz a algunas diligencias de justicia, halló que Gertrudis, hija de Catarina María y de Jerónimo Hernández, ya difunto, y entenada actual del dicho Luis Muñoz, estaba en dicha casa envolviendo a toda diligencia y ocultando unos papeles de yaguichi, instrumento de idolatría de su gentilidad, y asimismo un atado de plumas. Y habiendo visto que de la casa de Nicolás Muñoz salía un indio que después dijeron llamarse Nicolás Contreras con unos envoltorios debajo del brazo, le siguió Bartolomé de Vargas, muchacho que le asiste en su servicio al dicho Pedro Boza, el cual le siguió hasta que, llegando al sitio donde estaban unas peñas, tropezó el dicho Nicolás Contreras y cayó. Y viendo junto a sí al dicho Bartolomé de

Vargas que le perseguía, dejó dichos envoltorios y pasó huyendo, y el susodicho Vargas, apeándose de un caballo en que iba, los tomó y entregó al dicho Pedro Boza. Y de todo ello me hizo demostración y habiéndolo reconocido, se halla en dichos envoltorios que llevaba el dicho Nicolás de Contreras una petaquilla de palma, una corteza de papel de yaguichi, batido, de dos varas de largo, poco más o menos, en una pieza y ocho envoltorios pequeños anudados con unos cordelillos hechos del mismo yaguichi y dentro de ellos unas plumas verdes y coloradas y unas ramillas de hojas del árbol de ocote, y todos los dichos envoltorios al parecer muy ensangrentados y nuevamente hechos. Y en otra petaquilla de dicha palma otros dos envoltorios de la misma manera que los antecedentes, al parecer muy antiguos. Y en una hoja de maíz una maraña de cabellos. Y en otra, otra maraña de cabellos dentro de un poco de algodón escarmenado, y en dicha petaquilla una cabezuela de pájaro y varias plumas y una alezna y una calabacilla con unos polvos, al parecer de yerba, y un pedazo pequeño del dicho yaguichi y una Santa Bula de la cuarta predicación de la novena Concepción de Paulo V; y que era todo lo que llevaba el dicho Nicolás de Contreras, como, asimismo, un paño de manta, diferentes cortezas del dicho papel de yaguichi, de distintos tamaños, y un envoltorio con distintos atados de palma de diferentes colores. Y en otro paño de algodón dos pájaros llenos de *pactli* [heno]. Y el dicho alférez Pedro Boza dijo ser cierta y verdadera noticia, y lo juró en forma a Dios nuestro Señor, a una señal de la cruz, y que en ello no interviene malicia ni fraude de su parte, y lo firmó conmigo, como juez receptor, con los testigos de mi asistencia, que lo fueron don José Muñoz de Sierra, alguacil mayor de dicha villa, y sus provisos por su majestad y Antonio Gracia Corona, por no haber en dicho puebló ni en algunas leguas de su contorno escribano público ni real, a todo lo cual interpongo mi acc.a [sic] y judicial decreto de la real justicia de que doy fe. Don Alonso Muñoz de Castilblanque, Pedro Boza, José Muñoz de la Sierra y Antonio García Corona."

Citado en Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca [1889]*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1978, pp. 123-125.

DOCUMENTO 13

MEMORIA DE TODAS LAS FIESTAS CELEBRADAS EN EL PUEBLO DE SAN JUAN PETLAPA DURANTE TODO EL AÑO SEGÚN LO QUE CADA FIESTA VALE, 1763

- ① *"Primeramente por la Pascua de Natividad:*
Primeramente llevamos una manta a las vísperas en la cabecera el mismo día, una manta.
Cuando viene el padre [a] la visita en el pueblo, una manta.
De la bienvenida, una manta.
Una manta por las vísperas.
Cinco pesos por la misa con dos mantas.
Una manta al padre vicario.
Esto es de una fiesta.
- ② *Por la fiesta de Purificación, una manta; por las vísperas en la cabecera el mismo día de la bienvenida del pueblo [en] la visita, una manta.*
Por las vísperas, una manta.
Por la misa cinco pesos con dos mantas.
Una manta al padre vicario.
- ③ *Por la cuaresma de la bienvenida a la visita, una manta.*
Por la misa tres pesos y dos reales con tres mantas.
Una manta al padre vicario.
- ④ *Por la Semana Santa cuando se hace en el pueblo, dos mantas de pedir dicha Semana Santa.*
Una manta de la bienvenida en el pueblo.
En miércoles santo de la tiniebla, una manta.
Jueves santo de lavatorio, una manta.
De la tiniebla jueves santo, una manta.
Viernes santo, una manta.
Sábado santo, una manta.
Otra manta al padre vicario el día sábado santo y los treinta pesos de la Semana Santa.
- ⑤ *Por la octava de Pascua de Resurrección, de la bienvenida, una manta.*

Por las vísperas, una manta.

Por la misa tres pesos y dos reales, con tres mantas.

Una manta al padre vicario.

⑥ *Por la fiesta de San Pedro Mártir*, una manta en la cabecera .

⑦ *Por la fiesta Ascensión* en la cabecera una manta por las vísperas.

⑧ *Por la fiesta de Pascua de Espíritu Santo* por las vísperas en la cabecera, una manta.

De la bienvenida de la visita, una manta.

Por las vísperas, una manta.

Por la misa tres pesos y dos reales con tres mantas

Una manta al padre vicario.

⑨ *Por la fiesta de Corpus Christi* en la cabecera por las vísperas, una manta.

De pedir la fiesta, dos mantas.

De la bienvenida, una manta.

Por las vísperas, una manta.

Por la procesión, una manta.

Por la fiesta de la misa, doce pesos.

Una manta al padre vicario.

⑩ *Por la fiesta del señor San Antonio*, devoción del pueblo. Por las vísperas en la cabecera del mismo día, una manta.

De pedir la fiesta, dos mantas.

De la bienvenida, una manta.

Por las vísperas, una manta.

Por la procesión, una manta.

Por la misa, cinco pesos con dos mantas.

Una manta al padre vicario.

Por la fiesta titular [del] patrón del pueblo de San Juan Petlapa.

Por las vísperas el mismo día en la cabecera, una manta.

De pedir la fiesta, dos mantas.

De la bienvenida, una manta.

Por las vísperas, una manta.
Por la procesión, una manta.
Por la misa, seis pesos con dos mantas.
Una manta al padre vicario.

(12) *Por la fiesta de Santa Rossa*, una manta por las vísperas en la cabecera el mismo día.
De la bienvenida, una manta.
Por las vísperas, una manta.
Por la misa tres pesos y dos reales con tres mantas.
Una manta al padre vicario.

(13) *Por la fiesta de San Matheo, segundo patrón del pueblo* por las vísperas el mismo día en la cabecera, una manta.
De pedir la fiesta, dos mantas.
De la bienvenida, una manta.
Por las vísperas, una manta.
Por la procesión, una manta.
Por la misa, cinco pesos con dos mantas.
Una manta al padre vicario.

(14) *Por la fiesta de Nuestra Señora del Rosario*. Por las vísperas el mismo día en la cabecera, una manta.
De la bienvenida, una manta.
Por las vísperas, una manta.
Por la misa, cinco pesos con dos mantas.
Una manta al padre vicario.

(15) *Por la fiesta de Todos Santos* por las vísperas el mismo día en la cabecera, una manta.
De la bienvenida, una manta.
Por las vísperas, una manta.
Por la misa, tres pesos y dos reales con tres mantas.
Una manta al padre vicario.

(16) *Por las vísperas de Muertos* de la bienvenida, una manta.

Por la víspera, una manta.
Por la misa, cinco pesos con dos mantas.
Una manta al padre vicario.

17 *Por la fiesta de la Concepción*, devoción del pueblo por la víspera el mismo día en la cabecera, una manta.
De pedir la fiesta, dos mantas.
De la bienvenida, una manta.
Por las vísperas, una manta.
Por la procesión, una manta.
Por la misa ocho pesos.
Una manta al padre vicario.

18 *Por la fiesta del Rey*, por las vísperas, una manta.
Por la misa tres pesos y dos reales con tres mantas.
Una al padre vicario, una manta.

19 *Por la presentación de casamiento*, un peso.
Por casamiento tres pesos.
Por recibo de los diezmos, una manta.
Por un bautismo dos reales.

Es todo [por] las contribuciones de las fiestas de todo el año según la costumbre del pueblo [de] Petlapa.

Y también decimos aquí por la casa del padre, que conpusimos el año pasado, gastamos catorce pesos y tres y medio reales de madera para las puertas, ventana y xierros [hierros] de las puertas y del trabajo de albañil que compuso la pared de la casa, que por todo junto se hacen 14 pesos y tres reales y medio.

Y también decimos sobre el servicio que en la cabecera hacemos como tenemos presentado vuestra merced antecedente.

[Escrito en otra letra, posiblemente de mano de otro indígena]:
Sesenta y cinco casados con viudos, un soltero y veinte viudos que por todos se hace 76 casados, pagando a 4 reales por cada casado monta 38 pesos parece y éstos de ración comestible.

La limosna, pagando a doce reales cada casado, de los seis sinodales por todos son ciento y catorce pesos.

Y también todas las visitas, lo que viene el padre, tanto quince visitas y todos de los gastos de cada año y de todos, cocinero y caballerizo son por todos cincuenta pesos."

AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, ff. 9r-11v.

DOCUMENTO 14

QUEJA DE LOS PRINCIPALES DEL PUEBLO DE SANTIAGO XOCOTEPEQUE CONTRA SU CURA Y CONTRA SU CABECERA, TEOTLALZINGO, JURISDICCIÓN DE VILLA ALTA, 1763

"Nosotros los justicias, principales y el común de este pueblo de Santiago Xocotepeque suplicamos a vuestra merced, el real provisión de lo que fueron a traer de la cabecera de Theotalzingo, ya oímos todo lo que manda su alteza el Real Audiencia y más bien lo que tenemos nosotros que discurrir, ahora el Real Audiencia porque muchísima vejación hacen los [de] Theotalzingo, porque todos los demás pueblos estamos sirviendo allá y fueron a decir cosa mentira, porque quieren hacer más vejación y saben lo que hacen porque el año pasado fuimos a trabajar muchos días, hicimos casa de padre cura, a poner nuevo todas [las] paredes y vigas y puertas, [a] costa de nosotros, el maestro albañil y carpintero y hicimos muchos gastos, y servicio también, estamos sirviendo y sobre este punto le decimos el año pasado a los [de] Theotalzingo, no debemos a servir a ustedes, les dijimos, porque nosotros tenemos instrumento del rey, esto son lo que decimos, y por éste se me metió así el Real Audiencia de México, y ahora decimos todos nosotros los demás pueblos, queremos hacer según como nos manda el nuestro real provisión lo que tenemos.

Y también suplicamos a vuestra merced el petición, lo que presentó, el nuestro padre cura, el Real Audiencia y también hace mucha vejación a nosotros, quiere hacer muchas fiestas, lo que ya no podemos aguantar hacer porque somos muy pobres, y ya muy poca gente tam-

bién y también le dijimos al señor cura el año pasado ya estamos muy pobres, ya no podemos hacer muchas fiestas, que haga conforme nos manda el arancel, lo que tenemos arancel [de] don fray Ángel Maldonado, obispado [sic] de Oaxaca, y no quería y dice[n] que ya está como muerto el arancel, el tiempo ahora pide, y por éste se enojó con nosotros y también y se metió a México y se acompañó con los [de] Theotálzingo y por esto pone muchos ríos y hamaca (puente colgante) y pone muchas leguas, no tiene tantas leguas, como el padre dice, y río, cinco lo que hace hamaca pero hace once hamaca aquel los cinco ríos, y lo demás que son poquito hace padre cura muchos, porque así quiere ganar hacer muchas fiesta, lo que es razón.

Y también aquí hacemos un memorias, lo que coje al señor cura cada un fiestas lo que hace padre cura. Y también suplicamos a vuestra merced que haga el favor dar a vuestra merced entender su alteza el Real Audiencia queremos hacer las seis fiesta sinodales, lo que podemos aguantar lo que es nuestra obligación, como según nos manda el arancel, don fray Ángel Maldonado, obispo de Oaxaca.

Y también suplicamos a vuestra merced el más mayor trabajo lo que tenemos aquí, [que es] la ración del padre cura [la] damos en bobos [pescados de río] y no tiene más cuen [...] [ilegible] lo que le damos al señor cura y ya muy poca gente lo quiere [...] [ilegible] el ración padre y bobos, son a dos reales cada uno, y on [...] [ilegible] des caso también, y mil desgracias, lo que sucede [en] el río pica víbora a la gente porque anda de noche cogiendo el bobos donde se crece el río, también lleva río machete, [la] ropa de la gente porque no todo sabe en agua, por esto decimos más antes daremos dinero *de ración de padre cura como da los demás pueblo*. Muchísimos trabajo lo que pasamos, porque siempre pide padre cura el bobos y se taxa [sic] de trabajar y así va pasando el tiempo de sembrar el maíz para mantener nuestra casa y nuestro mujer pasan mucho trabajo anda otro pueblo, haciendo diligencia, el maíz, [...] [ilegible] todo, nosotros estamos pescando, todo esto ya avisamos nuestro [...] dos veces, ya presentamos el petición para se le quite [...] costumbre, lo que tenemos, por tanto a vuestra merced pedimos y conceda remediar todo lo referido, en buena conformidad porque no queremos tener pleito con nuestro padre cura, a todo lo que fuere justo y de razón arreglarnos. Dios guarde a dilatados años, sus humildes hijos del pueblo de Santiago Xocotepe-

que. Alcalde don Simón de Velasco; regidor, Diego Ximénez; regidor, don Diego de Mendoza; principales, Juan Ximénez; principales, Miguel de Alonso; principales, Joseph de Asevedo; principales, don Salvador de Santiado; principales, Antonio Méndez; principales, Miguel de Zaragoza; principales, Juan de Herrera; principales, Pedro Herrera. Y también suplicamos a vuestra merced los casados, lo que hay aquí [en] este pueblo veinte y tres casados y viudos tres, viudas nueve, [...] [ilegible], éstos son los que pagan el ración de padre, por esto decimos, trabajo lo que tenemos aquí este pueblo [de] Xocotepeque por que mujer no puede pescar ni hombre, no todos pescar, por esto decimos daremos el dinero de ración de padre como da[n] los demás pueblos, y ni tiene cuenta bobos lo que le damos aquí, por que el bobos siempre vale dos reales cada uno bobos [al margen dice: ración], los demás pueblos pagan dinero de ración de padre cuatro reales cada casado al año, así queremos nosotros pagar también por que el bobos anda muy escaso, como arriba [está] dicho, y todo el trabajo lo que pasamos mil desgracias lo que sucede [en] el río, pica víbora de la gente, se lleva río machete y ropa de la gente cuando se crece el río y también, se tasa de trabajar, no da lugar de sembrar el maíz porque siempre pide padre bobos y no tiene cuenta el bobos lo que le damos, aquí lo que es razón, decimos. Damos ciento y ocho bobos a la año, pone padre sólo ración esto ciento, y fuera otro ciento bobos lo que le damos, días de ceniza empieza [a] dar veinte y de la cuaresma cuarenta, y demás damos encima de todas [las] fiestas lo que hará padre se junta otro ciento [de] bobos, ya son doscientos bobos.

Esto cargo lo que tenemos de las siete fiestas, lo que hace padre cura fiesta [de] devoción [de la] Purificación, San Juan, Santa Rosa, Santa Eufamia, Guadalupe, Rosario, Fiesta del Rey, esto son lo que tenemos cargo, lo que ya no podemos aguantar hacer, porque son muy pobres, damos al señor cura y padre vicario de las siete fiestas que son cincuenta y siete pesos y seis reales.

Ytem missas de confesión damos al señor cura y padre vicario cuatro pesos y cuatro reales.

Ytem de conmemoración damos al señor cura siete pesos y dos reales.

Ytem de padre vicario siete pesos y dos reales.

Ytem de las seis fiestas sinodales damos al señor cura y padre vicario de la misa y víspera noventa pesos.

Se monta por siete fiestas, y de los seis fiestas sinodales y misa confesión y conmemoración, cien pesos y once pesos.

Ytem de la limosna la año, cuarenta y cinco pesos y seis reales.

Y fuera gasto de comestible todo necesario, cada un día cuando viene a celebrar [el] padre cura, todo esta fiesta, todo recaudo: azafrán, clavo, pimienta, gallina, manteca, candela y gasto cocinera de padre y caballeriza, y no poner todo lo demás por falta pa [...] [ilegible] y por coste lo firmamos nosotros justicias, principales y común, alcalde don Simón de Velasco, Diego Ximénez, regidor don Diego de Mendóza, escribano don Juan Antonio y Asevedo."

AGN, Tierras, vol. 282, exp. 4, ff. 3r-4v.

DOCUMENTO 15

CARTA DE VENTA DE UN TERRENO EN EL POBLADO ZAPOTECO DE SAN BARTOLOMÉ ZOOGOCHO, 1703

"Naha ycha sábado 27 de octubre de 1703 años dijbena neda alcaldes, regidores nigaa yoho lahui yeche San Bartolomé Zoogocho lani yogo netto goque xoana yeche di yeni netto escritura que Petra Santiago lani bichie Bartolomé Santiago discie tto cue laayoo laa chijhe-la yehui diotij Pascual Martínez lani gayo bijchie naca tíotíe layoo que taoe yoo laachi he laa yehui daa quijdo lachié tioti yooque taoe Rensila Perez chela naha tiecobi escritura que xotao netto Juan Bautista neda Pedro Santiago lani bichia Bartolomé Santiago naha diaca chahuítee concierto caati tomines goxi taoe benechog neda Juan Bautista, 8 pesos 4 tomines chela naadiaca chahuítee yticha dóscie echa xopa pesos, 6 pesos díaca, 14 pesos, 4 tomines yoo lachi yela yehui discí neda Pedro Santiago lani bichía Bartolomé Santiago che-la dísgoha testigo bene nachaga yísqueaqhe, Gonzalo Santiago lani Francisco Pérez basoa quiag beezaa quíjqueag yoo cuíta chaga Jacinto Morales [...] [ilegible] bijlaha yoozee nigaa chaga, xana yoo nachaga Agustina belona cuita yoo naachaga Baltazar de los Rey baasoa quiag bezsaa bijyobí lao neda alcaldes lani alguacil mayor chela naha testigo beanada alcaldes cuequíe penas, 7 pesos costo Rey

cij alcalde mayor lala uicí disye netto escritura, Neda Nicolás Bautista alcalde, Bartolomé Bautista alcalde, Juan de la Cruz regidor, Juan Bautista regidor, Josephe Baltazar alguacil mayor, testigo Pascual Raymundo, Domingo de Santiago, Joseph Sánchez testigo, Francisco de Chávez testigo, Juan Márquez escribano."

Se trasladó esto por haberse trocado los papeles y se pone en esta escritura.

"En el pueblo de San Bartolomé Zoogocho, en diez días del mes de mayo de mil setecientos y veinte y tres años, ante mí el infraescrito alcalde mayor mediante intérprete expresaron Pedro Matheo, Pedro de Yescas, Francisco y Fabián Pérez estar compuestos con Pedro y Bartolomé Santiago, interesados en la escritura que antecede sobre el pedazo de tierra nombrado *Lachii Layequíj* en doce pesos, que los segundos han de dar a los primeros y que [...] [ilegible] se componen con Francisco de Santiago, otro interesado, sobre el otro pedazo nombrado *Lachígouaía* que den para resguardo de los susodichos, así esto por diligencia y yo lo hice y lo firmé con el intérprete por no saber los susodichos. Gaspar Agüero de los Reyes. Francisco Bohórques."

Traducción realizada por Juana Vázquez Vázquez en 1995

"Hoy día sábado 27 de octubre de 1703 años [...] alcaldes, regidores en casa comunal del pueblo de San Bartolomé Zoogocho y todos nosotros señores principales del pueblo venimos hacer nosotros escritura que Pedro Santiago y su hermano Bartolomé Santiago compran una parte de tierras, [del] llano, a un lado del río, vende Pascual Martínez y cinco hermanos, venden tierra de sus abuelos, tierra llano [...] acabar corazón vende tierra de abuelos Rensila Pérez, desea ahora renovar escritura que abuelos nuestros Juan Bautista, yo Pedro Santiago y hermano Bartolomé Santiago y hace nuevo concierto [...] tomines recibe abuelos *benecho* yo Juan Bautista, 8 pesos, 4 tomines [...] bueno [...] recibe aquí 6 pesos, recibe, 14 pesos, 4 tomines tierra del llano junto al río.

Recibo yo, Pedro Santiago y mi hermano Bartolomé Santiago y pongo doy testigo persona que colinda cabeza arriba Gonzalo Santiago y

Francisco Pérez, está piedra mojonera arriba, tierra junto, tierra colinda Jacinto Morales [...] [ilegible] [...] abajo tierra colinda Agustina de Lona, junto tierra donde colinda Baltazar de los Rey está piedra mojonera *bijyobí*. Ante alcaldes y alguacil mayor desea ahora testigo yo alcaldes pone penas, 7 pesos costo Rey recibe alcalde mayor él recibió palabra, platicar nosotros escritura. Yo Nicolás Bautista alcalde, Bartolomé Bautista alcalde, Juan de la Cruz regidor, Juan Bautista regidor, Josephe Baltazar alguacil mayor, testigo Pascual Raymundo, Domingo de Santiago, Joseph Sánchez testigo, Francisco de Chávez testigo, Juan Márquez escribano.

AGN, Tierras, vol. 2707, exp. 7, ff. 7r-7v.

DOCUMENTO 16

CARTA DE JUAN LÓPEZ, INDIO TRIBUTARIO DEL PUEBLO DE SAN JUAN YAE, QUEJÁNDOSE DEL SUBDELEGADO, 1776

“Juan López de Acevedo, natural e indio tributario del pueblo y cabecera de San Juan Yae, de la jurisdicción de Villa Alta, de la intendencia de Oaxaca y residente en esta ciudad [de Antequera] con la mayor sumisión y rendimiento parezco ante la grandeza de vuestra alteza en la mejor forma que haya lugar en derecho y digo que por el mes de febrero de 1796 ocurrí a Villa Alta a tomar doce pesos para otras tantas mantas del repartimiento de mi subdelegado don Bernardino Ruiz de Conejares, las que entregué en el término que se me dio y se me habilitó de nuevo con treinta pesos para otras tantas mantas, cuya entrega no pude verificar a su tiempo por haberme acontecido una grave enfermedad, la que igualmente le adoleció a mi familia y en ella fue necesario gastar dichos treinta pesos para nuestra manutención y cura, de la que habiéndome recuperado pasé a dicha Villa Alta y en una de las tiendas de su comercio saqué fiadas las treinta mantas a once reales por medio de un vecino que me abonó, las que le entregué al teniente de mi subdelegado en el mes de julio y volvió a habilitarme éste con cien pesos para otras tantas, sabiendo

que las treinta entregadas fueron fiadas, de cuya cantidad satisface cuarenta y un pesos, cuatro reales, y diez reales que dí al que me abonó, me quedaron líquidos cincuenta y siete pesos, cuatro reales, los que llevé a mi pueblo con intención de asemillar grana en tres pequeñas nopaleras, dos en compañía de dos individuos dueños de ellas y otra mía; asimismo, formar dos sementeras, una de maíz y otra de camote. Lo que verifiqué con dicho dinero, cuyas cosechas no fueron crecidas porque de la grana sólo me cupieron siete y media libras secas y otras tantas las de la compañía, asimismo las sementeras de maíz sólo produjeron cuatro cargas en mazorca, menos la del camote por estar en ser; en este tiempo se me ajustó el término de la entrega de las cien mantas a lo que me reconvino en mi pueblo Teodoro Solano, ministro xahuiche (que éstos así se nombran) para la paga de ellas, y por el respeto de su comisión, que le es conferida por el subdelegado, le ofrecí ir a presentarme a éste, como lo ejecuté, a quien le supliqué me diese licencia para matar dos toros y de ellos satisfacer veinte pesos, los mismos que me suplía el dueño de ellos, si se ofrecía ganancia o utilidad, la cual licencia me concedió y sólo maté una cabeza en la que salí perdiendo y no se me permitió por el ministro pagar la otra; con este motivo después de unos días me puso en la cárcel de mi pueblo en la que me dejó y se fue a Villa Alta, hasta los tres días me sacaron mis justicias dándome una carta para dicho ministro Teodoro, que es la misma que presento a vuestra alteza, la que no me arriesgué a entregarle por considerar me presentaría al subdelegado o su teniente quienes me pondrían preso, como regularmente lo ejecutan con otros deudores quienes no salen de la prisión a menos que den fianza, o vendan sus casas, tierras u otros bienes, lo que sin escrúpulo alguno lo manda el teniente general que así se nombra y lo disimula el subdelegado por interés que se le satisfaga su dinero, a lo que coadyuva el citado ministro por sus fines y excesos particulares, como es público y notorio el modo de proceder de éste y los demás que son de este ejercicio con comisión del subdelegado que por ellos experimentan todos los deudores del repartimiento. Y yo lo tengo sufrido por Solano, el mal tratamiento de palabras injuriosas y prisión de cárcel, no bastante el darle servicio a que compele a los deudores se le preste involuntariamente, haciendo a fuerza de autoridad que uno o dos de éstos le transporten a otro pueblo o a su casa

en Villa Alta que dista del mío ocho leguas, cargando en las espaldas un pesado sobornal [bulto] compuesto de su ropa y regalos, que se le hace sin pagar estipendio alguno.

A más de esto se le pagan dos reales diarios por los deudores, quienes lo mantienen con una comida que precisamente a de ser gallina o así se expresa en su comisión. A mayor abundamiento le mantenemos su cabalgadura de día y noche y le solemos gratificar con algunos reales a más de los de su salario, lo que se hace con la mira y atención de que no use tanta tiranía pues sin este soborno crece más el vituperio y mal trato. Lo que no pudiendo ya tolerar ni sufrir y no encontrar asilo y amparo en mi subdelegado, antes bien disimule y prudencia estos inicuos procedimientos, así de éste como de su teniente, que así lo debo decir interponiendo mi debido respeto a la alta veneración de vuestra alteza, por esta causa me determiné con voluntad resuelta el ausentarme de mi pueblo a esta ciudad y abandonar a mi triste mujer e hijos y demás bienes raíces y sembrados, que todo no es mucho valor que al serlo lo vendiese todo para satisfacer pero considero que con ello no cubro ni aun la mitad de mi débito.

No es otra causa de la fuga que hice de la cárcel de mi pueblo a esta ciudad, que temeroso al castigo que me podía aplicar el subdelegado, reiterando mi debido respeto a la violencia que acostumbra la que por ella y su indolencia como la de su teniente y ministro *xahuiche*, me ausenté como lo ha hecho un crecido número de tributarios de aquella jurisdicción porque por los mismos débitos de repartimientos y los malos tratamientos que han experimentado de los tres supradichos se han ausentado a esta ciudad y a otras jurisdicciones, con total abandono de sus familias y bienes y detrimento de no pagar el real tributo de su majestad en su respectivo pueblo. Éstos son los motivos que no puedo menos que poner a la vista para su remedio."

"Los naturales de San Francisco Caxonos y otros pueblos contra el subdelegado, jurisdicción de Villa Alta", 1776 a 1796; AGN, Civil, vol. 217, exp. 1, ff. 60r-60v.

DOCUMENTO 17

EL PUEBLO DE TALEA EXPLICA LOS PROBLEMAS QUE TIENE PARA RECONSTRUIR SU IGLESIA, DEBIDO A QUE PARTE DE SU DINERO LO TUVO QUE DEPOSITAR EN EL BANCO DE SAN CARLOS, 1789

“Miguel Francisco, actual alcalde, Juan Salvador Francisco, regidor, Nicolás de Yescas, escribano de república del pueblo de San Miguel Talea, jurisdicción de la Villa Alta, por sí y en nombre de los demás oficiales y naturales de dicho pueblo. Por quienes prestamos voz y caución de rato, parecemos y decimos que hace tiempo de quince años que amenazando ruina los techos y paredes de nuestra iglesia, nos vimos en la necesidad de tirarlas en el ánimo de su reedificio y en el entretanto se verificaba esto, de acuerdo de nuestro cura que lo era entonces don Josef de Arses, se hizo un suplemento para celebrar en él los oficios divinos, pero tan corto y reducido que apenas cabe en él un corto número de personas, de modo que en los días de precepto de misa, la mayor parte de gente del pueblo, que es bien crecido, se queda fuera y por consiguiente sin oírla, sin lograr los demás beneficios de la disciplina eclesiástica.

Como este suplemento sea jacal, construido sin aquellos correspondientes tamaños, y sus techos de unos materiales tan débiles de carrizo y teja que no sufren y resisten las inclemencias del tiempo, por lo regular se encuentra éste sucio o sin el aseo correspondiente para celebrar el sacrificio de la misa, principalmente en este tiempo de verano en que acuden las aguas copiosamente, de suerte que la iglesia se llueve dejando en la iglesia muchas humedades y el altar sucio e inmundado, por lo que es necesario un gran trabajo para encontrar sus ornatos y vestidos medianamente limpios para celebrar al día siguiente, porque con un corto descuido se introducen los animales por todas partes y empuercan enteramente el suplemento, sobre que tenemos varias reconvenciones de nuestro padre cura quien nos ha expresado varias veces que si no fuera por la necesidad de ser este pueblo tan grande y estar matriculado en el real de minas del coronel don Juan Francisco de Echarri, dejaría de celebrar y darnos misas que nos sería sensible quedarnos sin ellas.

Al reparo de este daño nuestro ilustrísimo prelado actual en su santa visita nos otorgó licencia en forma para que con [la imagen de] el santo patrono pudiésemos salir a los pueblos comarcanos e inmediatos a pedir limosnas para que con lo que se juntare, se continuase el reedificio de nuestro templo que se halla en el estado de medias paredes; pero como los diputados para esta limosna se enfermasen se suspendió continuarla hasta el día, pues no hay duda que aunque su ilustrísima en esta parte contribuyó con lo que pudo, tampoco la hay en que es oneroso y gravoso a todos los individuos de nuestro pueblo pues por esta ocupación dejarían las suyas propias, por cuyo mérito resistieron igualmente continuar la recaudación o recolección de limosnas. El pueblo no tiene más fondos que ciento nueve pesos en cajas de común, pues aunque en el año pasado de setecientos y ochenta y cuatro contaban trescientos cincuenta y un pesos cinco y medio reales, éstos en virtud de orden superior se mandaron imponer en el Banco de San Carlos, como lo acredita la razón puesta de nuestro actual alcalde mayor, su fecha veinte y cuatro de julio de dicho año, la cual exhibimos para su constancia y que se halla a las fojas 6 del reglamento mandado establecer en el año pasado de ochenta y dos. Esta referida cantidad no es bastante para continuar la obra de reedificio, aun cuando ella y el antecedente estuvieran existentes y se nos aplicara la necesidad de éste, es conocida y conforme a leyes de este reino es indispensable conservar templo o iglesia pues así lo tiene[n] mandado nuestros soberanos en las respectivas, en el título 2, libro 1."

AGEO, Real Intendencia, I, leg. 1, exp. 14.



Cruz viva de Yalalag
(fotografía de Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, 1995)

GLOSARIO DE VOCES INDÍGENAS, ARCAÍSMOS Y TÉRMINOS POCO USUALES

Agostadero: sitio donde pasta el ganado durante la estación seca.

Alcalde mayor: funcionario español encargado de impartir justicia y cobrar el tributo en una provincia de indios.

Alezna, alesna: instrumento agudo de hierro con que se horada alguna cosa, especialmente los cueros y suelas, y que era usado por los zapateros para coser los zapatos.

Aljaba: caja portátil para flechas.

Almud: medida para granos, equivale a 4.6 litros.

Amole: del náhuatl *amolli*, plantas jabonosas.

Amoscador: abanico que consta de un mango, un arco e hileras de plumas.

Arroba: medida de peso que variaba según las regiones, por lo común equivalía a 25 libras, es decir, 11.5 kilogramos.

Artesonado: techo, armadura o bóveda, formado con artesones de madera, piedra u otros materiales.

Atabales: instrumentos de percusión, tamborcillo.

Bajón: instrumento musical de viento, emitía sonidos graves.

Baldaqín: especie de dosel o palio hecho de seda que cubría un altar o sitio de importancia.

Bezote: adorno o arracada que se usaba en el labio inferior.

Bizcocho: pan sin levadura, cocido dos veces para que se enjugue y dure mucho tiempo, con él se abastecían las embarcaciones.

Bobo: pez de río.

Bragas: género de calzones ajustados que se ciñen por la cintura.

Braza: medida de longitud equivalente a dos varas (una vara medía 83 centímetros).

Cabecera: se nombraba así al pueblo que era cabeza jurisdiccional de otros.

Cabildo: concejo municipal.

Cacique: señor de vasallos o superior en la provincia o pueblo de los indios, y aunque en muchas partes de las Indias tenían otros nombres, según las diferentes lenguas, los españoles los llamaban *caciques*, palabra tomada de las lenguas que se hablaban en la Antillas.

Cacles: mexicanismo para nombrar las sandalias de cuero o huaraches.

Caracol: *Púrpura pansa*, usado como tintórea en Oaxaca, Michoacán y Colima.

Castellano: perteneciente a la región de Castilla. Moneda antigua de oro de minas que en los tiempos de los reyes católicos valía 14 reales, 14 maravedíes; más tarde varió su valor.

Chalchihuites: del náhuatl *chalchihuitl*, que significa esmeralda basta o jade.

Chantre: canónigo a cuyo cargo estaba el vigilar los cantos en el coro.

Chirimía: instrumento musical de viento hecho de madera a modo de clarinete, con 10 agujeros y boquilla de lengüeta de caña.

Corregidor: funcionario español con obligaciones similares a las de un alcalde mayor.

Cotón: tela de algodón muy ancha, de varios colores.

Damasco: tela resistente de seda o lana y con dibujos formados en el tejido.

De profundis: salón de los conventos, donde los frailes antes de entrar al refectorio (comedor) a tomar sus alimentos rezaban el salmo: *De lo profundo clamo a ti señor...*

Encomienda: concesión de uno o varios poblados a un español, implicaba el derecho de recibir tributo y la obligación de velar por su evangelización.

Estancia o sitio de ganado menor: superficie dedicada a la ganadería, medía 7.76 kilómetros cuadrados.

Esteras: tejido de fibras vegetales para cubrir el piso, petate.

Estuco: pasta de cal apagada y mármol pulverizado con la que se preparaban paredes que después eran pintadas.

Gobernador: la autoridad más alta en el cabildo indígena.

Grana cochinilla: insecto tintóreo del que se han usado dos especies, el de la grana fina (*Dactylopius coccus*) y el silvestre (*Dactylopius indicus*). Ambos se crían en el nopal de la especie *Opuntia ficus-indica* (L.) Miller.

Hanega o fanega: medida de semillas y medida agraria. La primera es la mitad de la carga y tiene 48 cuartillos; equivale a 90 litros y poco más de ocho decilitros. La segunda, llamada hanega de sembradura, equivalía a 3.56 hectáreas.

Libra: medida de peso, equivalía a 460 gramos.

Macehual: mexicanismo para campesino, persona del común.

Malacate: mexicanismo, instrumento manual de forma redondeada, para hilar torciendo la hebra.

Mar del Norte: nombre que recibía el Golfo de México.

Mar del Sur: así era llamado el Océano Pacífico.

Maravedí: moneda antigua española, efectiva unas veces y otras imaginaria, que ha tenido diferentes valores y calificativos. Un peso tenía 272 maravedíes.

Marqueta: pan o porción de cera sin labrar.

Maxtle, máxtlatl: mexicanismo para manta de algodón con que los hombres cubrían sus genitales.

Nahuatlato: intérprete del náhuatl a otro idioma.

Nixtamal: mexicanismo, maíz que se ablanda con agua de cal, con el que se hacen las tortillas luego de cocido y molido.

Oidor: juez de la Real Audiencia, funcionario colonial encargado de escuchar los problemas.

Pactli: del náhuatl *pachtli*, heno que crece y cuelga en los árboles.

Palio: especie de dosel o bastidor de tela, colocado sobre varas largas para cubrir un santo, al Santísimo Sacramento o al sacerdote que lo lleva.

Pañete: tela de lana, paño de inferior calidad.

Peso: moneda antigua de oro, equivalía a ocho reales de plata.

Pífano: flautín de sonido muy agudo.

Predicadores: término que se utiliza, especialmente, para denominar a los frailes dominicos, quienes tienen como especial tarea la de predicar o pronunciar sermones.

Quintal: unidad de peso. Tiene 100 libras o cuatro arrobas; equivalente a 46 kilogramos.

Real Audiencia: máximo tribunal en la Nueva España.

Reales: moneda antigua de plata; un peso tenía ocho reales.

Ruán: especie de lienzo fino que se fabricaba en Ruán, ciudad de Francia.

Sacabuche: instrumento musical en forma de trompeta, que se alarga y acorta para producir la diferencia de sonidos.

Sartas: serie de cuentas metidas por orden en un hilo.

Saxofón alto: instrumento de viento.

Sayal: tela de lana burda.

Sillería: conjunto de sillas labradas de madera continuadas unas con otras y afirmadas en contorno a la pared. Regularmente se pone en el coro de conventos, catedrales o parroquias para uso de sus comunidades.

Sobornal: lo que se añade a una carga regular; sobrecarga que se le echa encima a una bestia.

Sujeto: poblado pequeño dependiente de una cabecera.

Tantos: se llaman asimismo las piedrezuelas, monedas u otras apuntaciones, que pueden ser repartidas por moneda menuda.

Tasaciones: viene de la palabra tasar, poner regla o medida para que no haya exceso de una cosa. En la época colonial se refería a la cantidad de tributo, reglamentado y medido, que cada poblado estaba obligado a pagar.

Tejuelo: plancha gruesa de forma circular que se hace de varios tamaños y metales.

Tenates: mexicanismo, especie de canasta o cesto de palma sin asa.

Teponaxtle: tamboril a manera de cilindro hueco de madera, con dos lengüetas sobre las cuales se toca con bolillos.

Tequitlato: mexicanismo, el que tiene cargo de repartir el trabajo o el tributo a los macehuales.

Terno: traje de hombre compuesto de tres piezas o especialmente rico.

Tlacoyales: mexicanismo, cintas de lana de color con las cuales las mujeres adornan su cabello.

Tlacuilo: mexicanismo para pintor de códices.

Tomín: real, moneda de plata. Un peso tenía ocho reales.

Trasunto: copia o traslado que se saca de un documento original.

Tratante: comerciante de pocos recursos.

Trompeta bastarda: trompeta común.

Tuba: instrumento musical de viento, de tubo cónico metálico, con cilindros o pistones; es de gran tamaño y su tesitura corresponde a la del contrabajo.

Vara: medida de longitud, equivale aproximadamente a 83 centímetros.

Verapaz: antigua provincia de Guatemala.

Viandante: persona que va de camino o hace viajes.

Vihuela de arco: instrumento musical de la misma figura que el violín y algo mayor.

Xarcia, jarcia: en el comercio se llama así todo lo relativo a cuerdas y otros objetos de fibra de diversos agaves (ixtle).

Xicolli: del náhuatl, vestido indígena utilizado en las ceremonias religiosas.

Xiquipil: mexicanismo, unidad de cuenta prehispánica, equivalía a ocho mil granos.

Yaguichi: del zapoteco, papel de corteza del maguey. Por extensión, también se empleaba para nombrar a los sacerdotes del culto religioso prehispánico que usaban este material.

Zaragüelles: especie de calzones anchos, largos y con pliegues.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, RENÉ (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- ALCINA FRANCH, JOSÉ, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- ALVARADO, FRAY FRANCISCO DE, *Vocabulario en lengua mixteca*, México, Casa de Pedro Balli, 1593.
- ANÓNIMO, "La historia no habla de nosotros", en *Yucunitzá, testimonios de la vida cultural de la Mixteca*, Oaxaca, H. Ayuntamiento de Huajuapán de León, 1995.
- ANÓNIMO, *Nanj Ni'in, lengua triqui de Chicahuaxtla*, Oaxaca, Secretaría de Educación Pública, 1994.
- ARANA, EVANGELINA Y MAURICIO SWADESH, *Los elementos del mixteco antiguo*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965.
- ÁVILA BLOMBERG, ALEJANDRO DE, "La diversidad biológica de Oaxaca: un seguro de vida para un estado temporalmente pobre", en *Oaxaca, población y futuro*, año 3, núm. 9, Oaxaca, Consejo Estatal de Población, marzo de 1992.
- BALSALOBRE, GONZALO DE, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Juchitán, Ediciones Casa de la Cultura del Istmo, 1981.
- BARABAS, ALICIA M., *Historia chocholteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Historias Étnicas), 1991.
- , "Utopías indias", en *Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987.
- Y MIGUEL A. BARTOLOMÉ, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones), 1990.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL A. Y ALICIA M. BARABAS, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 108), 1982.
- BERLIN, HEINRICH, *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuítlán y otras investigaciones mixtecas*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa, 1947.

- , "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México", en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Juchitán, Ediciones Casa de la Cultura del Istmo, 1981.
- BLANTON, RICHARD ET AL., *Ancient Mesoamerica, A Comparison of Change in Three Regions*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- BORAH, WOODROW, *Silk Raising in Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press (Ibero-Americana, 20), 1943.
- , *The Population of the Mixteca Alta, 1520-1960*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- , "The Collection of Tithes in the Bishopric of Oaxaca during the Sixteenth Century", en SHERBURNE F. COOK Y WOODROW BORAH, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- , "La erosión del suelo y la población del centro de México", en SHERBURNE F. COOK Y WOODROW BORAH, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- , "El cobro del diezmo en Oaxaca: 1601-1867", en SHERBURNE F. COOK Y WOODROW BORAH, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BURGOA, FRAY FRANCISCO DE, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca*, 2 tomos (1a. edición: México, Juan Ruiz, 1674), México, Porrúa, 1989.
- CARMAGNANI, MARCELLO, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- CASAS, ALEJANDRO ET AL., "Las plantas en la alimentación mixteca: una aproximación etnobotánica", en *América Indígena*, vol. XLVII, núm. 2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1987, pp. 320-335.
- CASO, ALFONSO, "El mapa de Teozacoalco", en *Cuadernos Americanos*, año VIII, núm. 5, México, 1949.
- , *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México, Secretaría de Hacienda, 1954.
- , "Los lienzos mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1961.
- , *Interpretación del Códice Bodley 2858*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.
- , *Interpretación del Códice Colombino*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.
- , *Interpretación del Códice Selden 3135*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.
- , "El lienzo de Filadelfia (o Lienzo de Coatepec)", en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, s.e., 1964.

- , "Mapa de Santo Tomás Ocotepeque, Oaxaca" en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, s.e., 1966.
- Y MARY ELIZABETH SMITH, *Interpretación del Códice Colombino*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966.
- , *Reyes y reinos de la Mixteca*, 2 tomos, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CELESTINO SOLÍS, EUSTAQUIO Y LUIS REYES GARCÍA, *Anales de Tecamachalco: 1398-1590*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Gobierno del Estado de Puebla, 1992.
- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Crónica de la Nueva España*, compilada por FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO, en *Papeles de la Nueva España*, 3a. serie, tomos II y III, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936.
- CÓDICE BORGIA, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- CÓDICE DE YANHUITLÁN, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.
- CÓDICE MENDOCINO, México, Editorial Innovación, 1980.
- CÓDICE VINDOBONENSIS, edición facsimilar publicada en FERDINAND ANDERS, MAARTEN JANSEN Y LUIS REYES GARCÍA, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1992.
- COOK, SHERBURNE F. Y WOODROW BORAH, "La erosión del suelo y la población del centro de México", en *El pasado de México, aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CÓRDOVA, FRAY JUAN DE, *Vocabulario en lengua zapoteca*, facsimil de la edición de PEDRO OCHARTE Y ANTONIO RICARDO de 1578, México, Ediciones Toledo, 1987.
- , *Arte del idioma zapoteco*, facsimil de la edición de 1886, México, Ediciones Toledo, 1987.
- CORTÉS, HERNÁN, *Cartas de relación de la conquista de México*, México, Espasa Calpe, 1961.
- CHANCE, JOHN K., *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978. (Edición en español: *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista [Serie de Antropología, 64], 1982).
- , "Colonial Ethnohistory of Oaxaca", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1986, vol. 4, Ethnohistory, pp. 165-189.
- , "Dinámica étnica en Oaxaca colonial", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones), 1990.
- , *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989.
- DAHLGREN, BARBRO, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, Oaxaca, Gobierno Constitucional del Estado, 1979.
- , *Nocheztli, economía de una región. La grana cochinilla*, México, Porrúa (Nueva Biblioteca Mexicana de Obras Históricas), 1963.

- DE LA FUENTE, JULIO, *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- DEHOUE, DANIELE, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista (Historia de los Pueblos Indígenas de México), 1994.
- DÍAZ COUDER, ERNESTO, "Diversidad sociocultural y educación en México", ponencia presentada en el coloquio *Cultura y educación: el estado de la reflexión en México*, mecanoescrito, noviembre de 1990.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1977.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.
- Y CARLOS MANZO (comps.), *Documentos sobre las rebeliones indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-1661)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.
- ESPARZA, MANUEL (ed.), *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994.
- FLANNERY, KENT V. (ed), *Guilá Naquitz, Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, México*, Orlando, Academic Press, 1986.
- , ANNE V. T. KIRKBY, MICHAEL J. KIRKBY Y AUBREY W. WILLIAMS JR., "Farming Systems and Political Growth in Ancient Oaxaca", en *Science*, vol. 158, núm. 3800, octubre de 1967, pp. 445-454.
- , JOYCE MARCUS Y STEPHEN KOWALEWSKI, "The Preceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en JEREMY SABLOFF (ed.), *Supplement of the Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas, 1981, vol. 1, pp. 48-93.
- Y JOYCE MARCUS (eds.), *The Cloud People, Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- FLORESCANO, ENRIQUE E ISABEL GIL, *Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817, fuentes para la historia económica de México*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, vol. I.
- GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO, *El marquesado del Valle, tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1969.
- GAY, JOSÉ ANTONIO, *Historia de Oaxaca*, edición facsimilar, 2 tomos, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1978.
- GERHARD, PETER, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

- GIBSON, CHARLES, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- GILLOW, EULOGIO G, *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca* (1a. ed.: México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1889), Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1978.
- GLASS, JOHN B., "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, Austin, University of Texas, Press, 1975, pp.3-80.
- GONZÁLEZ DE COSÍO, FRANCISCO (ed.), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1952.
- GONZÁLEZ, ÁLVARO, *Recursos naturales de Oaxaca: usos y problemas*, mecanoescrito, Oaxaca, Centro de Ecodesarrollo, 1991.
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GUEVARA, JORGE, *El lienzo de Tiltepec. Extinción de un señorío zapoteco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 134), 1991.
- HAMNETT, BRIAN R., *Política y comercio en el sur de México: 1750-1821*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976.
- HENESTROSA, ANDRÉS, *Los hombres que dispersó la danza*, México, Secretaría de Educación Pública (Lecturas Mexicanas, 77), 1987.
- HERRERA Y TORDESILLAS, JOSÉ ANTONIO DE, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano [1601]*, 17 vols., Madrid, Academia Real de Historia, 1934-1957.
- HUNT, EVA, "Irrigation and the Socio-Political Organization of the Cuicatec Cacicazgos", en FREDERICK JOHNSON (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Chronology and Irrigation*, Austin, University of Texas Press, 1972, vol. 4, pp. 162-260.
- IDOLATRÍA Y SUPERSTICIÓN ENTRE LOS INDIOS DE OAXACA*, Oaxaca, Ediciones Toledo, 1981
- JANSEN, MAARTEN, *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo, Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (Incidentale Publicatie, 24), 1984.
- JIMÉNEZ MORENO, WIGBERTO Y SALVADOR MATEOS HIGUERA, *El Códice de Yanhuítlán*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional, 1940.
- KATZ, ESTHER, "Prácticas agrícolas en la Mixteca Alta", en TERESA ROJAS RABIELA (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, pp. 239-274.
- KING, MARK B., *Historical Metaphor and the Communication of Legitimacy in the Mixteca, 500 b.C.-1500 a.D.*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology), en prensa.

- LEÓN, NICOLÁS, *Códice Sierra*, traducción al español de su texto en náhuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas por Nicolás León, México, Editorial Innovación, 1984.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- LORENCE, DAVID H. Y ABISAÍ GARCÍA MENDOZA, "Oaxaca, México", en DAVID G. CAMPBELL Y H. DAVID HAMMOND (eds.), *Floristic Inventory of Tropical Countries*, Nueva York, The New York Botanical Garden, 1989.
- MACLEOD, MURDO J., "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en JUAN PEDRO VIQUEIRA Y MARIO HUMBERTO RUZ (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios México-Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1996.
- MARCUS, JOYCE, "Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya", en *World Archaeology*, vol. 10, núm. 2, 1978, pp. 172-191.
- , *Mesoamerica Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- MARTIN, GARY J. Y ALEJANDRO DE ÁVILA, "Explorando el bosque nuboso de Oaxaca, México", en *World Wide Fund for Nature Reports*, Duillier, World Wide Fund, octubre-diciembre de 1990.
- MILLER, ARTHUR, prefacio al libro, *The Codex Nuttall, a Picture Manuscript from Ancient Mexico*, Nueva York, Dover Publication, 1975.
- MONAGHAN, JOHN, "Performance and Structure of the Mixtec Codices", en *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 133-140.
- MULLEN, ROBERT J., *Dominican Architecture in XVI Century Oaxaca*, Tucson, Arizona State University, 1975.
- OLIVERA, MERCEDES Y MA DE LOS ÁNGELES ROMERO, "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XXXV, núm. 2, 1973, pp. 227-288.
- PADDOCK, JOHN, "Comments on the Lienzos de Huilotepec and Guevea", en KENT V. FLANNERY Y JOYCE MARCUS (eds.), *The Cloud People, Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1983, pp. 308-313.
- PARMENTER, ROSS, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Washington, Dumbarton Oaks, 1982.

- PARSONS, ELSIE CLEWS, *Mitla, Town of the Souls and Other Zapotec Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, 16 tomos, México, Antigua Librería Robredo, 1942.
- PASTOR, RODOLFO, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- PLANO JEROGLÍFICO DE SANTIAGO GUEVEA, Oaxaca, Ediciones Guchachi Reza, 1986.
- POHL, JOHN, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 46), 1994.
- PONCE, PEDRO Y PEDRO SÁNCHEZ DE AGUILAR, *El alma encantada* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- RABIN, EMILY R., "Confluence in Zapotec and Mixtec Ethnohistories: The 1560 Genealogy of Macuixochitl", en STEPHEN I. THOMPSON (ed.), *University of Oklahoma, Papers in Anthropology*, vol. 23, núm. 2, verano 1982, pp. 360-368.
- RADIN, PAUL, "El folklore de Oaxaca", en AURELIO M. ESPINOSA, *Anales de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología*, Nueva York, Escuela Internacional de Arqueología y Etnología/The Hispanic Society of America, circa 1915.
- RAMÍREZ, JUAN, *Dos famosos alegatos del padre dominico fray Juan Ramírez, dirigidos al rey de España el año de 1595*, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, s.f.
- REEK, ROGER, "Sixteenth Century Valley Zapotec: A Challenge for Linguistics and Ethnohistory", en STEPHEN I. THOMPSON (ed.), *University of Oklahoma, Papers in Anthropology*, vol. 23, núm. 2, verano 1982, pp. 369-375.
- REINA, LETICIA (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana, estado de Oaxaca*, 2 vols., México, Juan Pablos/Gobierno del Estado de Oaxaca, 1988.
- RELACIÓN DE LOS OBISPADOS DE TLAXCALA, MICHOACÁN, OAXACA Y OTROS LUGARES EN EL SIGLO XVI, manuscrito de JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA, México, Casa del Editor, 1904.
- REYES, ANTONIO DE LOS, *Arte en lengua mixteca*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 14, facsimilar de la edición de 1593), 1976.
- RODRÍGUEZ, ADOLFO ET AL., *Caracterización de la producción agrícola de la región de la costa de Oaxaca*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1989.
- ROJAS, BASILIO, *La rebelión de Tehuantepec*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1964.
- ROLLO SELDEN, copia obtenida en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford.
- ROMERO FRIZZI, MA. DE LOS ÁNGELES, *Más ha de tener este retablo*, Oaxaca, Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975.
- , *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1740*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

- RZEDOWSKI, JERZY Y MIGUEL EQUIHUA, *Atlas cultural de México. Flora*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Planeta, 1987.
- SCHMIEDER, OSCAR, *The Settlements of the Zapotec and Mixe Indians*, Los Angeles, The University of California (Publications in Geography, IV), 1930.
- SIMPOSIO INDOLATINOAMERICANO, MEMORIA. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LOS PUEBLOS INDIOS, mecanoescrito, Tlahuitoltepec, Servicios del Pueblo Mixe, A.C., 1993.
- SMITH, MARY ELIZABETH, "Las glosas del Códice Colombino", en ALFONSO CASO Y MARY ELIZABETH SMITH, *Interpretación del Códice Colombino*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966.
- , *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1973.
- SPORES, RONALD, *The Mixtec Kings and their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- , "Marital Alliance in the Political Integration of the Mixtec Kingdoms", en *American Anthropologist*, núm. 76, 1974.
- , "The Zapotec and Mixtec at the Spanish Contact", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1965, vol. 3, pp. 962-987.
- , *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Y MIGUEL SALDAÑA, *Documentos para la etnohistoria del estado de Oaxaca, índice del Ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 5), 1973.
- (comp.), *Colección de documentos del Archivo General de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 41), 1992.
- SUÁREZ DE PERALTA, JUAN, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 1990.
- TAKAHASHI, HITOSHI, "De la huerta a la hacienda: el origen de la producción agropecuaria en la Mixteca costera", en *Historia Mexicana*, vol. XXXI, núm. 1, México, El Colegio de México, 1981, pp. 1-78.
- TAYLOR, WILLIAM B, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- , *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979.
- TERRACIANO, KEVIN, *Ñudzahui History: Mixtec Writing and Culture in Colonial Oaxaca*, tesis doctoral, Los Angeles, University of California, 1994.
- TOVAR DE TERESA, GUILLERMO, *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

- TYRTANIA, LEONARDO, *Yagavila. Un ensayo de ecología cultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1992.
- VALDERRAMA, JERÓNIMO, *Cartas del licenciado Jerónimo de Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de la Nueva España, 1563-1565*, México, Porrúa, 1961.
- VÁSQUEZ DÁVILA, MARCO ANTONIO, *Los chontales de los altos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista, en prensa.
- VÁSQUEZ DE ESPINOZA, ANTONIO, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Patria, 1944.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, JOSEPH ANTONIO DE, *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España*, 2 vols., México, Editora Nacional, 1952 (facsimil de la edición de 1746-1748).
- WEITLANER, ROBERT J. "Notes on the Social Organization of Ojitlán, Oaxaca", en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, Nuevo Mundo, 1951, pp. 441-455.
- WHITCOTTON, JOSEPH W., "Zapotec Pictorial and Zapotec Naming: Towards an Ethnohistory of Ancient Oaxaca", en STEPHEN I. THOMPSON (ed.), *University of Oklahoma, Papers in Anthropology*, vol. 23, núm. 2, verano 1982, pp. 285-344.
- , *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , *Zapotec Elite Ethnohistory. Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 39), 1990.
- Y JUDITH B. WHITCOTTON, *Vocabulario zapoteco-castellano*, Nashville, Vanderbilt University (Vanderbilt Publications in Anthropology, 45), 1993.
- WHITCOTTON, JUDITH B., "Colonial Linguistic Writing as Ethnohistorical Sources: Spanish Friars And the Zapotec Language", en STEPHEN I. THOMPSON (ed.), *University of Oklahoma, Papers in Anthropology*, vol. 23, núm.2, verano 1982, pp. 267-284.
- WIDMER, ROLF, *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521- 1684)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones), 1990.
- ZEITLIN, JUDITH F., "Ranchers and Indians on the Southern Isthmus of Tehuantepec: Economic Change and Indigenous Survival in Colonial Mexico", en *Hispanic American Historical Review*, tomo 69, núm. 1, Durham, Duke University Press, 1989, pp. 23-60.
- Y LILLIAN THOMAS, "Indian Consumers on the Periphery of the Colonial Market System: Tracing Domestic Economic Behavior in a Tehuantepec Hamlet", mecanoescrito, 1993.
- , "Precolumbian Barrio Organization in Tehuantepec, Mexico", mecanoescrito de la Brown University, Center for Latin American Studies, 1993.
- ZILBERMANN, MARÍA CRISTINA, "Idolatrías en Oaxaca en el siglo XVIII", en XXXVI Congreso Internacional de Americanistas: actas y memorias, Sevilla, 1964, vol. 2, pp. 111-130.

mantas p. 50

Esta primera edición de
El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial
se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 1996
en los talleres de Jason's Editores, S. A. de C. V.

Se usaron en su composición tipos Century de 40, 20, 14, 12 y 10 puntos.

Se tiraron 2 000 ejemplares.

El sol y la cruz título de este libro, parece sugerir la mezcla entre la cultura prehispánica y el catolicismo, pero es más que eso. La cruz, símbolo y recuerdo de la muerte de Cristo, ha sido reelaborada por los pueblos indios de Oaxaca para transformarla en algo profundamente propio, sus cruces vivas: los árboles sagrados que comunican el inframundo con los nueve cielos, que evocan los sacrificios humanos que daban fertilidad a la tierra y recuerdan a la muerte como elemento esencial para que la vida continúe. La cruz es hoy indígena.

Es común considerar a la Colonia como el tiempo de destrucción de las sociedades prehispánicas. En un sentido lo es, porque fue visto por ellas mismas como el fin de su mundo, como el cataclismo esperado en su cosmovisión. A pesar de ello, los numerosos pueblos indios de Oaxaca fueron capaces de adaptar su vida y sus costumbres a la era que comenzaba, a un nuevo sol, no obstante todos los sufrimientos y las contradicciones.

El presente trabajo trata de ir más allá de la visión tradicional de la historia colonial, pues no enfatiza la imposición de las instituciones españolas sobre el mundo de los indígenas, sino busca mostrarlos como actores; intenta descubrir las determinaciones que tomaron en aquellos años para conformar una religión y un modo de vivir que tuvieran sentido. La cultura india que hoy palpita con vigor en Oaxaca no es resultado exclusivo de la violencia conquistadora, es sobre todo, futuro de las decisiones indígenas.

